

إعداد: دانيال برومبرغ

التعدّد وتحدّيات الاختلاف

المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر؟

دار الساقي

التعدّد وتحدّيات الاختلاف

المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر؟

التعدّد وتحدّيات الاختلاف

المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر؟

إعداد: دانيال برومبرغ

ترجمة

عمر سعيد الأيوبي



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٧

ISBN 1 85516 540 6

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

المقدمة

العولمة والإثنية والديموقراطية

دانيال برومبرغ

في ٣ حزيران/يونيو ١٩٩٦ شهد الاتحاد البوسني الكرواتي إجراء أول انتخابات «حرة» منذ إنشاء هذا الاتحاد الهش. أجريت الانتخابات في موستار، وهي مدينة عاش فيها الصرب والبوسنيون والكروات بسلام لعدة قرون. وقبل الحرب الأهلية في يوغسلافيا، كان جسر المدينة المشهور «ستاري موست» ـ بني في عام ١٥٦٦ ـ يمثل الإرث التعددي لموستار. لكنه نسف خلال الحرب، ومعه بدا أن كل أحلام التوفيق بين الإثنيات قد انتهت أيضاً.

على الرغم من هذا التاريخ، وربما بسببه، عبّر بعض المقترعين عن آمالهم في أن توفر انتخابات موستار الخطوة الأولى نحو إعادة بناء الجسور السياسية في المدينة. «لقد سئمنا هؤلاء القوميين وأحقادهم»، قال عالم رياضيات مسلم له من العمر ٤٥ عاماً. «لقد مللنا أحادية الهدف السياسي» قال آخر[١]. غير أن هذه الآمال ليس لها فرصة كبيرة لكي تتحقق. فمنذ البداية، تبنى الحزبان الرئيسيان اللذان يتنافسان على مقاعد المجلس المحلي لمدينة موستار برامج عمل قومية، وباستخدام العنف والتخويف لمنع غير القوميين من التنافس في الاقتراع، تمكنا من إسكات كل أصوات العقل.

قد يكون من المفاجىء أن الحزبين اللذين خيبا الآمال بحدوث توافق إثني كانا «حزب العمل الديموقراطي» و«الاتحاد الديموقراطي الكرواتي»[٢]. وكل الأحزاب

تقريباً في يوغسلافيا السابقة تدعي لنفسها «الديموقراطية»، على حين أنها تتبنى برامج عمل طائفية تعارض إعطاء الحقوق للإحزاب الإثنية الأخرى أو لأحزاب منافسة غير قومية[٣].

يمثل هذا الالتحام بين الطائفية والديموقراطية وجهاً واحداً لظاهرة ذات وجهين تدعى «العولمة». ويعبِّر عن ذلك كاتبان بالقول، «إن التأكيد العالمي مؤخراً على الأفكار التعددية يأتي في سياق. . . العالمية المتزايدة». وفي هذه البيئة «يمكن النظر إلى بعض الحركات الأصولية على أنها تقدم فقط ـ وغالباً بتشدد كبير ـ أنماطاً جديدة للهوية التعددية إزاء عالمية كونية في نمط تعددي نسبي إلى حدٍّ ما»[٤].

رغم أنه يمكن الاعتراض على هذه النظرة المعتدلة عن الطائفية، فلا شك أن العولمة شجعت المجموعات الإثنية أو الدينية أو القومية على لبس عباءة الديمقراطية. وتتماثل هذه الظاهرة في الهند وتركيا وصربيا وإستونيا وغيرها: تتوسّل كل مجموعة الانتخابات للتحدث عن الهوية «الأصيلة» لأتباعها، وتدّعي بعد ذلك أنها تمتلك تفويضاً باتباع برنامج عمل طائفي باسم «كوميونة» تاريخية سامية.

تواجه عولمة الديموقراطية والإثنية المجتمع الدولي بأهم تحدٍّ ـ وربما تهديد ـ منذ انتهاء الحرب الباردة. وأضيف هنا أن هذا التحدي غير محصور بما يسمى «العالم الثالث». فقد أعادت الطائفية توكيد نفسها في الحياة السياسية الغربية، كما شاهدنا في الولايات المتحدة، حيث دخل ديفيد ديوك، «الساحر الأكبر» لجماعة كلوكلوكس كلان العرقية، المنافسة للوصول إلى مجلس الشيوخ الأميركي واعداً بالقتال من أجل تراث أميركا المسيحي الأبيض»[٥]. وهكذا فإننا لا نتحدث عن «صراع بين الحضارات»، بل عن صراع **داخل** الحضارات، يرى كل منها مميزات الديمقراطية وغاياتها في ضوء مختلف جذرياً عن الأخرى.

تتناول مجموعة المقالات هذه العلاقة بين الإثنية والتعددية والديموقراطية، وصلة هذه القوى بالعالم العربي والعالم الإسلامي الأوسع. فعلى غرار أجزاء العالم الأخرى، شهدت الدول العربية صعود حركات وأحزاب تتبنى إيديولوجيات وبرامج عمل متنوعة. ففي الجزائر والأردن ومصر واليمن، وفرت الفتوحات السياسية فرصاً جديدة للمشاركة، فيما ضخَّمت المنافسة الإيديولوجية بين العلمانيين والقوميين العرب والإسلاميين والمجموعات الإثنية. ويرفض بعض هذه المجموعات، بالطبع، تسمية «طائفي» ـ وبخاصة الإسلاميون ـ ويصرون على أنهم

يمثلون التطلعات الشاملة نحو المساواة والأخوة. ومع أن هذه المشاعر قد تكون أصيلة، فإن التعبير عنها أثار من الناحية الموضوعية مخاوف عميقة عند المجموعات المنافسة. وهكذا فإن الصراعات الناتجة هي صراعات «طائفية» لأنها تنطوي على ما ينظر إليه غالباً على أنه يستبعد الآخر، ومن ثم تعريفات للمجتمع السياسي غير قابلة للتفاوض.

في العالم العربي، أدى التوسيع العنيف لادعاءات الهوية التي تستبعد الآخرين إلى كثير من المعاناة والتضحيات. ويقدر أن الصراعات بين الدول **داخل** العالم العربي تسببت بين ١٩٤٨ و١٩٩١ في مقتل ما لا يقل عن ١,٢٩ مليون نسمة وتهجير نحو ٧,٣ مليون نسمة[٦]. ولم تؤد هذه المذبحة ـ وقع قسم منها فحسب خلال الحرب الأهلية اللبنانية ـ إلى ردع وقوع مزيد من النزف بعد أن أطلق عدة زعماء عرب إصلاحات سياسية في أواخر الثمانينيات. وإنما حدث عكس ذلك. ففي السودان واليمن والجزائر، مهدت الفتوحات السياسية الطريق لحدوث حروب أهلية حصدت عدة مئات الآلاف من القتلى.

في مواجهة مثل هذه الإحصاءات المعتدلة، دعا زعماء سوريا والعراق والجزائر وتونس والسودان إلى فرض «النظام» من فوق. ويدعي هؤلاء بالإشارة إلى مثال يوغسلافيا وغيرها من الدول الأوروبية الشرقية، أن نموذجهم للخلاص «القومي» أو «الإسلامي» سوف يحصِّن مجتمعاتهم ضد تأثيرات «التجزئة» الثقافية، أو يوفِّر الترياق بعد أن يكون داء الخلاف قد استشرى[٧]. باختصار، عندما تؤدي الديموقراطية والإثنية إلى الخلاف، يبدو أن الحل الأكيد هو العودة إلى سياسة القوة والإكراه والإملاء.

لكن هل هذه الحصيلة غير السعيدة محتومة بالضرورة؟ لقد عاد شيء من الديموقراطية إلى اليمن ولبنان بالرغم من (أو ربما بسبب) سنيِّ الصراع. وقد أدت الإجراءات الديموقراطية ـ مهما كانت معيبة أو غير كاملة ـ إلى خفض الاختلافات الدينية أو الإثنية في الأردن والكويت والمغرب، لا إلى مفاقمتها[٨]. وبعيداً عن العالم العربي، يتعايش الإسلام والإثنية والتعددية معاً ـ أحياناً بصعوبة ـ في ماليزيا وباكستان وبنغلادش، على حين أن أندونيسيا تفخر بوجود أكبر حركة إسلامية ليبرالية في العالم[٩]. من الواضح أن العلاقة بين الهوية والديموقراطية مسألة معقدة تتحدى النظريات الحتمية.

شهد العالم الأكاديمي مؤخراً فورة في الكتب والدراسات التي تبحث موضوع الإثنية والديموقراطية. ومع أن كثيراً من هذه الأعمال مفيد، فإن معظمها مليء بالأفكار والنظريات والمفاهيم التي طورها سابقاً علماء اجتماع مثل كليفورد غيرتز وبول براس ودانيال هورويتز. وبما أن كثيراً ممن يهتمون بالديموقراطية والهوية قد لا يكونون على معرفة بهؤلاء الباحثين، وبما أن معرفة أفكارهم شرط مسبق لفهم الأحداث التي وقعت مؤخراً، فإن القسم الأول من هذه المجموعة يقدم مختارات من أعمالهم.

يسلط القسم الأول الضوء على المقاربات النظرية للإثنية والسياسة، ويركّز على النقاش بين «الوشائجيين» (premodialists) و«الذرائعيين» (instrumentalists). كما يستعرض النقاش حول الإثنية والديموقراطية، مع إشارة خاصة إلى نظرية «ديموقراطية الشراكة». ويقدم القسم الثاني عدة دراسات تجريبية عن الإثنية والطائفية والديمقراطية في الاتحاد السوفياتي السابق وأوروبا الشرقية وفي العالم العربي والإسلامي. فيما يلي مراجعة إجمالية نقدية لهذا النتاج أقدمها كدليل لأولئك الذين قد لا يكون الحقل النظري والتجريبي مألوفاً لديهم.

تسييس الإثنية: النقاش النظري

كان «للموجة» الأولى من الكتابات عن الإثنية والسياسة ـ التي بدأت في أواخر الستينيات وازدهرت في السبعينيات ـ تأثير ثوري على دراسة السياسة المقارنة. ففي السابق، كان يسيطر على هذا الحقل الافتراضات التفاؤلية «لنظرية التحديث». ففي انعكاس للثقة بالنفس في أميركا بعد الحرب العالمية الثانية، رأى غبريال ألموند وجايمس كولمان وبِنْغهام باوِل أن التمدين والتعليم و«المفاضلة» الاقتصادية الاجتماعية والمشاركة السياسية سوف تؤدي في نهاية المطاف إلى تهميش الهويات الإثنية أو الدينية، ما يمهّد الطريق لانتصار القومية العلمانية الليبرالية[١٠]. غير أن طيف الصراعات القبلية والحروب الأهلية والانقلابات التي وقعت في الستينيات دفعت علماء الاجتماع إلى إعادة تقييم افتراضاتهم.

ومع أن الباحثين قدموا عدة نظريات وتفسيرات لتبرير السياسة الإثنية، فإننا نستطيع أن نميز بين اتجاهين للنقاش، الاتجاه «الوشائجي» (primardialist) والاتجاه «الذرائعي» (instrumentalist).

صيغت المقولة «الوشائجية» أولاً عن طريق عالم الأنثروبولوجيا كليفورد غيرتز[١١]. وقد سيطرت مسألتان أساسيتان على انتباهه: كيف ولماذا تصبح الهويات «الوشائجية» مسيّسة؟ وكيف تشكّل هذه العملية ديناميات بناء الدولة والتطور السياسي في العالم الثالث؟

يقدم غيرتز في مقالته «الثورة الإدماجية» ـ المقتبسة في هذه المجموعة ـ إجابتين عن المسألة الأولى تتصل إحداهما بالأخرى، لكنهما مختلفتان بعض الشيء. فقد رأى أن الوشائجية هي ظاهرة نفسية انبثقت من «قدرة معطيات المكان واللسان والدم وطريقة الحياة على تشكيل فكرة الفرد عن ماهية قرارة نفسه وإلى من ينتمي دون فكاك». وأضاف أن هذه «القدرة دفينة في أعماق أنفس البشر في «الأسس غير العقلانية للشخصية».

تجدر الإشارة إلى أن غيرتز لم يستخدم كلمة «لاعقلاني» (irrational) متبنياً ضمناً تمييز ڤلفريدو باريتو بين «اللاعقلانية» (irrationality) و«غير العقلانية» (nonrationality)[١٢]. الأولى تثير أفكاراً عن السلوك الهدّام الذي لا معنى له، في حين تشير الثانية إلى الطريقة التي تقدم بها المعتقدات الدينية دليلاً أخلاقياً للمتابعة العقلانية للأهداف الدنيوية. ويرى غيرتز، متأثّراً بأفكار إميل دوركهايم عن «الضمير الجماعي»[١٣]، إن الإنسان الحديث تحفزه أساساً «الرغبة بالاعتراف بهم بمثابة عوامل مسؤولية تتمتع رغباتهم وأفعالهم وآمالهم وأفكارهم بأهمية». غير أن المشكلة تكمن في أن هذه «الهويات المحددة والمألوفة» تتعارض مع الشروط المسبقة الحديثة للدولة، أو كما حددها «الالتزام العام بنظام مدني غريب إلى حد ما». ويرى غيرتز أن المواطن في هذه الدولة الجديدة الذي يواجه «دولة كبيرة إلى حد ما ومستقلة وقوية وجيدة التنظيم» يخاطر «بفقد تعريفه كشخص مستقل ذاتياً».

طوّر غيرتز هذه الأفكار إلى نظرية منهجية في مقالة مشهورة الآن عن الثقافة والإيديولوجية[١٤]. غير أنه في المقالة التي نعنى بها هنا يُخضع التفسيرات الاجتماعية ـ النفسية إلى تبرير سياسي وماركسي في بعض وجوهه لكيفية تحول «معطيات» الهوية الوشائجية إلى وسيلة للصراع السياسي. وفي ابتعاده عن الافتراضات التفاؤلية لنظرية التحديث المبكرة، يرى غيرتز أن كل أبعاد التحديث تقريباً تميل إلى «عدم تخفيف وتيرة العواطف (الوشائجية) في البداية وإنما إلى تسريعها». وقد شدّد على بعدين من أبعاد التحديث الكثيرة: الأول، إدخال «جائزة قيّمة جديدة» إلى المجتمع «يتم التقاتل عليها»، أي الدولة؛ والثاني «تأسيس حق

الانتخاب العام»، الذي جعل «إغراء مخاطبة الجماهير بالتماس الولاءات التقليدية لا يقاوم».

توحي هذه الاقتباسات أن غيرتز لا يفهم الهوية بمصطلحات ثقافية أو نفسية صرف. وعلى العكس من ذلك، كما ذكرنا، يرى أن الصراع الإثني نضال للاستيلاء على «جائزة» محسوسة ـ أي الدولة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد سلط الضوء على الحقيقة المحيِّرة بأن الانتخابات الديموقراطية يمكن أن تكون وسيلة رئيسية للصراع على السلطة. مثال ذلك، تبنى سياسيون علمانيون مثل س. ور. د. بانْدَرَنايكه إيديولوجيات لتعبئة أتباعه فيما يشتبه غيرتز بأنه مقامرة «ساخرة» لـ«رفع العواطف الوشائجية قبل الانتخابات وخفضها بعدها».

إن القول إن التحديث، ولا سيما المشاركة السياسية، تعزز الهويات الإثنية بدلاً من خفضها، له عواقب بعيدة الأثر. ففي الظاهر يعني ضمناً أن الديموقراطية والتحديث قوتان **متناقضتان**. غير أن غيرتز لا يبتعد كلياً عن المقدمات المنطقية الليبرالية لنظرية التحديث المبكرة. وبدلاً من الدعوة إلى قمع الهوية والتعبئة الإثنية، يرى أن على قادة العالم الثالث أن «يروّضوا» أو «يوفِّقوا» هذه الهويات مع:

> النظام المدني الذي يتكشف بالتدريج عن طريق تجريدها من قوتها التي تضفي عليها شرعية إزاء السلطة الحكومية، وتحييد جهاز الدولة إزاءها، وتوجيه السخط الناشىء عن تشوشها في أشكال سياسية صحيحة، لا أشكال شبه سياسية.

لكن غيرتز يرى أن على نخب العالم الثالث أن تنشغل أيضاً في تقاسم الرمز الإثني عن طريق الدمج **الصريح** لكل من رموز الكوميونة في إيديولوجية الدولة ـ ومن ثم جاءت فكرة الثورة الإدماجية».

كيف يعمل مثل هذا الحل من الناحية العملية؟ رغم أن دراسات الحالة السبع التي يغطيها غيرتز قد عفا عليها الزمن الآن، إلاّ أن من المفيد قراءتها لأنها تكشف عن المشكلات العملية والعيوب المفاهيمية الدفينة في حله «الإدماجي».

بداية، ليس من الواضح أن نجاح أو فشل «الاندماج» الإثني يتوقف بذاته على تخفيف الحاجة إلى هوية أو رموز. مثال ذلك، يطرح غيرتز أن «الزعامة الثنائية» في إندونيسيا في ظل حكم سوكارنو ومحمد حتّى «تُجمل الثقافة العالية التوفيقية للجاويين المراوغين» و«المركنتيلية الإسلامية لسكان الجزر الخارجية الأقل ذكاء».

لكن غيرتز نفسه يشير إلى أن هذا التقسيم الرمزي للعمل أخذ يتهاوى لأسباب جوهرية ملموسة، أي بعد أن أدت انتخابات ١٩٥٥ إلى «تضخيم الواقع بأن مصالح بعض أهم مراكز السلطة. . . لم تمثل بالقدر الكافي».

وقد فشلت أيضاً دعوة غيرتز إلى «ترويض» العواطف الوشائجية في إيضاح كيف يمكن لأولئك الذين يقومون «بالترويض» أن يتجنبوا إغراء السلطوية. وعلى الرغم من أنه يتمسك بالإيمان الويبري في قدرة الحكّام على استخدام الدولة لترقية المصالح الجماعية، توحي دراسات الحالة التي يقدمها بأنه طالما أن الانتخابات تعوق هذا المسعى، فإن «الترويض» الناجح يتوقف على الحكم **دون** منافع الشرعية الشعبية.

إن فكرة تقاسم السلطة/الإثنية الرمزية ترتكز على الافتراض، كما يقول غيرتز، بأن «عالم الهوية الشخصية المصدق عليها جماعياً والمعترف بها علانية. . . هو عالم منظم. . . عالم شديد الوضوح، نتاج قرون من التبلور في معظم الحالات». لكن الناس في الواقع يحيون مع عدة هويات دينية وإثنية واقتصادية. وقد تصبح الحلول السياسية التي تفترض وجود هوية أحادية البعد نبوءات تحقق ذاتها، فتجمد الصراعات الإثنية بدلاً من أن تتجاوزها. بالإضافة إلى ذلك ـ وهذا هو موطن الضعف المركزي في مقولته ـ فإن هذه النظرة الساكنة للإثنية لا يمكن أن تفسِّر كيف تصبح هوية معينة مسيّسة دون غيرها، ولا كيف تولِّد المزايا الذاتية لهوية معينة شكلاً أو آخر من أشكال التسييس. لقد قدم غيرتز لعالم الأنثروبولوجيا الذي يهتم بقدرة الرموز على تشكيل السلوك الإنساني، رؤية اختزالية تفترض أن القوة الدافعة من وراء كل الرموز هي السلطة والسيطرة. وهكذا فإنه «يضع أسس» «معطيات» الهوية في حين أنه يرى في الوقت نفسه أن القوى السياسية والاجتماعية الحديثة تَسِمها بسمة الشمولية.

يشدد الذرائعيون على تنوع الإثنية وليونتها، بالمقارنة مع رؤية الوشائجيين الساكنة والأحادية البعد للإثنية. وتكشف دراستهم عن الهوية القبلية واللغوية والدينية أن أفراداً وأحياناً مجموعات بأكملها يتخلون عن هوية لصالح مجموعات أخرى، أو ينسبون فقط منطقاً ثقافياً ووزناً سياسياً لهوية أخرى[١٥].

كيف يمكن لهوية معينة أن «تحظى بامتيازات» على هوية أخرى؟ يرى الذرائعيون بتبنيهم نظرية «الخيار العقلاني» أن «المتعهدين السياسيين» يستطيعون تسييس الهويات

التي كانت في السابق ثقافية فحسب عن طريق إظهار المنافع المادية للتماهي مع قبيلة معينة أو دين أو مجموعة لغوية. مثال ذلك، عندما توفر علاقة الراعي ـ التابع في قبيلة معينة الوصول إلى سلع زراعية وعندما يظهر الزعماء منافع هذه العلاقة، يكون عند الفرد الذي يحمل هويتين قبلية ودينية حافز عقلاني للتشديد على الهوية الأولى.

من المؤيدين البارزين للنظرية الذرائعية نذكر أبْنَر كوهين، وهو دارس للسياسات الإفريقية[١٦]. غير أنني في هذه المجموعة اقتطفت عمل بول براس، وهو باحث في شؤون جنوبي شرق آسيا. يتمسك براس بالمقدمات المنطقية للنظرية الذرائعية، إلاّ أنه يحاول التوفيق بين آراء الذرائعيين والوشائجيين بالتركيز على التفاعل الدينامي بين القوى الثقافية والاجتماعية. وذلك يوفر صورة أغنى من العلاقة المعقّدة بين الهوية والسلطة.

يرفض براس منذ البداية ما يدعوه «وجهة النظر الذرائعية المتطرفة»، التي تختزل الحركات الإثنية إلى مجرد وسائل «ظاهرية مصاحبة» للسعي وراء سلطة النخبة والكسب. وبدلاً من ذلك يصرّ على أن الهوية ليست «طيّعة إلى ما لا نهاية بين أيدي النخب». ويؤكد براس على أن «المجموعات الثقافية تختلف في قوة وغنى... تقاليدها... ومؤسساتها... وتوحي قيم ومؤسسات مجموعات ثقافية مثابرة ما هي المغريات والرموز التي تكون فعّالة وما هي تلك التي لا تكون كذلك».

الكلمة الأساسية هنا هي «المثابرة». فعندما تؤسس القيم، يكون لديها مقدار من السلطة الرمزية الفطرية التي يمكن أن تقيّد جهود النخب لإعادة صياغتها. غير أن براس يرى أيضاً أن الزعماء الذين لديهم المهارات اللازمة للربط بين «الارتباطات الوشائجية العميقة لأعضاء المجموعة والعلاقات المتغيّرة للسياسة» لا يستطيعون إعادة تشكيل الهويات إلاّ بشكل جزئي. وبما أن هذه المهارات غير موزعة بشكل متوازن، وبما أن الهويات تنطوي على قدر من الاستقلال الذاتي، فإنه يرى أن تسييسها ينشأ عن المنافسة بين النخب على إعادة تحديد معالم الهوية بطرق تخدم النخبة والمصالح الشعبية على حد سواء.

يكشف الإسلام في الهند عن هذا التفاعل بين الوشائجية وسياسة النخبة. ويشير براس إلى أنه في بداية القرن التاسع عشر، كان يوجد «تباين واسع في

الممارسات والطقوس والمعتقدات الدينية على مستوى العامة». ويرى أنه كان هناك في أحسن الأحوال «كوميونة إسلامية من المؤمنين الذين يشتركون في مجموعة محدودة فحسب من المعتقدات والممارسات الدينية». وهكذا تطلبت جهود النخب المتنافسة التي تلت إنشاء تصور متماسك للهوية التي لم تكن موجودة من قبل.

لعب العلماء دوراً رئيسياً في هذه العملية. ويؤكد براس على أن «تعريفهم لمسلمي الهند بمثابة كوميونة سياسية بالمفهوم الحديث للمصطلح، أي ككيان يقرر مصيره مع الحق بأن يكون له دولة... وسلطة على سن قوانينها الخاصة بها»، كان في الواقع «مناقضاً... لتعاليم الإسلام الحنيف التي تتعلق بعالمية المجتمع الإسلامي». وتتعارض هذه النظرة للهوية الإسلامية مع الإسلام الشمولي لسيد أحمد خان وحلفائه بين النخبة الإسلامية ومع أفكار جناح والأنتلجنسيا التحديثية بعد ذلك بسبعين سنة. ويلاحظ براس أن مفهوم جناح للكوميونة الإسلامية اتخذ اتجاهاً قومياً بعد أن رفض حزب المؤتمر مطالب الرابطة الإسلامية. ولكن بعد قيام باكستان تحوّل جناح إلى اتخاذ موقف علماني، فعارض مطلب الدولة الإسلامية الذي تقدم به المودودي وحلفاؤه.

يتواصل الجدال حول ما يعنيه أن تكون «باكستانياً مسلماً» حتى هذا اليوم، لكن تحديد الفائز ما يزال غير واضح. فإذا صح القول إن آراء جناح التحديثية لم تتجذر، فقد أظهرت الانتخابات المتكررة أن الجماعة الإسلامية ـ ورثة تراث المودودي ـ لديها جاذبية شعبية محدودة[١٧].

لماذا فشلت النخب في إنشاء هوية باكستانية متماسكة؟ من الإجابات المحتملة عن ذلك أن من الصعب على أي نخبة وحيدة أن تجعل تحديدها للباكستان «غالباً»، نظراً لأن الباكستانيين منقسمون في هويات دينية وإقليمية ولغوية متعددة ومتداخلة. وتساعد نظرة براس بشأن التفاعل الدينامي بين الوشائجية وتنافس النخبة في تسليط الضوء على هذه الصورة المعقدة، لكنها لا تعطي إلاً فكرة سطحية عن دينامية أساسية إضافية: إن ما يعتد به، كما لاحظ ديفيد لاتين في دراساته حول قبيلة يوروبا في نيجيريا، هو الصراع **للاستيلاء على الدولة** واستخدام مؤسساتها لكي يبدو أن تفوّق هوية معينة أمراً طبيعياً»[١٨]. وربما يفسر هذا الصراع لماذا يمكن أن ينتج عن تسييس الهوية الثقافية نفسها ديموقراطية في سياق معين وسلطوية في سياق آخر.

إن العلاقة بين الهوية والنخبة والدولة مسألة سوف أعود إليها في القسم الثالث من هذه المقالة. وقد حان الوقت الآن للانتقال من النقاش حول الإثنية والسلطة إلى نقاش العلاقة بين الإثنية والديموقراطية.

الإثنية والديموقراطية الليبرالية

قبل بحث المقاربات النظرية لمسألة الإثنية والديموقراطية، أود أن أوضح كيف أستخدم مصطلح «ديموقراطية». إنني أشدد على مصطلح الديموقراطية «الليبرالية» لتمييزها عن الديموقراطية «الجذرية». الأولى تضم عنصرين أساسيين، تنافس **المصالح المختلفة** أو «تباريها»، وانتخاب ممثلين وطنيين أو «المشاركة»[١٩]. وتخلط الديموقراطيات التنافسية التامة التطور بين البعدين. فهي تستخدم آليات سياسية للحؤول صراحة دون فرض الأغلبية إرادتها على الأقلية **إلى ما لا نهاية**. بالمقابل تضحّي الديموقراطية الجذرية بالمصالح المتنافسة أمام الإفصاح المباشر عن مصلحة عليا واحدة تعبر عنها «إرادة الأغلبية». وهي تفترض وجود حقيقة تاريخية تجاوزية أو طبيعية، على حين أن الديموقراطية التعددية تفترض أن الحقيقة واقع متطور يؤكد بطريقة براغماتية عن طريق المفاوضات والتسوية.

على الرغم من أن هذا التشديد على الليبرالية يمثل أفضلية معيارية، فإن اعتبارات عملية تفرضه. ولن تكون العلاقة بين الإثنية والديموقراطية مشكلة نظرية إذا أصرينا على التعريف الجذري للديموقراطية، نظراً لأن الديموقراطيات الجذرية يمكن من خلال تعريفها أن تقصي حزب أقلية عن السلطة وتبقى «ديموقراطية» من الناحية النظرية. غير أن التعريفات لا تقرر الواقع العملي: قلة هي الأنظمة السياسية التي تستطيع أن تستمر إلى الأبد عن طريق استثناء الأقلية، حتى لو قامت بذلك باسم الحقيقة «الكلية». فالمستثنون سوف يثورون في نهاية المطاف، ما يمهد الطريق لقمعهم أو وقوع حرب أهلية. إن الديموقراطية الليبرالية هي الحل لهذه المشكلة. إنها صيغة معيارية تولدها الحاجة لصياغة عقد سلام اجتماعي بين القوى المتخاصمة.

إن المسألة التي يعنى بها أرند ليجفارت تكمن في كيفية الحفاظ على الديموقراطية الليبرالية فيما يدعوه مجتمعات «متعددة». وتجدر الإشارة إلى أنه لا يعني بهذا المصطلح «التعددية» الثقافية أو الاجتماعية. إنما يستخدمه بنفس الطريقة التي يستخدم فيها غيرتز مفهوم «الوشائجية». بعد أن يتقبل ليجفارت اقتراح غيرتز بأن

الهويات الوشائجية هي «معطيات»، يمضي ليسأل كيف يعوق التحام أو **التقاء** الانقسامات أو «الشقاقات» الإثنية والاجتماعية والإيديولوجية الديموقراطية التنافسية.

إن التفسير الذي يقدمه البعض لهذه العملية، والذي يجعله الخطاب الاجتماعي مبهماً في بعض الأحيان، هو التالي: إن الانتخابات «الديموقراطية تكرر الانقسام الطائفي ضمن البرلمان عندما تلتحم الهويات الاجتماعية ـ الاقتصادية والثقافية والسياسية لإنتاج أحزاب تمثل طبقة أو مجموعة إثنية واحدة تمثيلاً صارماً. فإذا استخدم الحزب الفائز انتخابه وسيطرته على البرلمان لكي يقصي الأحزاب الإثنية الأخرى عن السلطة بشكل دائم، لا يكون هناك حافز يدفع الخاسر إلى التمسك بقواعد «اللعبة» الديموقراطية. وهكذا تصبح الديموقراطية الليبرالية شبه مستحيلة.

يرى ليجفارت أن الديموقراطية الثنائية الحزب أو «ديموقراطية وست مِنستر» ـ التي يعتبرها البعض أفضل أشكال الديموقراطية ـ تفاقم الانسياق باتجاه الاستقطاب والصراع. فنظم الحزبين تستند على لعبة «صفرية المجموع» حيث يكسب الفائز من الناحية الفعلية سلطة غير محدودة. لكن نظام الأغلبية/الأقلية لا ينتج «طغيان الأغلبية» لأن اللعبة **تتكرر**. و«الافتراض بأن الأقليات سوف تصبح أغلبيات وأن الحكومة والمعارضة تتبادلان المواقع»، يؤمِّن وجود معارضة موالية لأن الخاسرين يمكن أن يتوقعوا الفوز في نهاية المطاف.

يعرف كل دارس للسياسة المقارنة أن هذه النهاية السعيدة لا تحصل إلا عندما يحوّل «قسم كبير من الناخبين» ولاءهم إلى المعارضة، ما يعطي الخاسرين فرصة لتشكيل حكومة. لكن ما لا يكون متَّضِحاً هو أن تعاقب السلطة **يفترض مسبقاً وجود شرط ثقافي أساسي**: إنه يتوقف على وجود شقاقات سياسية واجتماعية وثقافية متقاطعة. فعندما «ينتمي الأفراد إلى عدد من المجموعات المختلفة المنظمة أو المجموعات غير المنظّمة التي تتنوع مصالحها وتطلعاتها»، تتشكل تحالفات سياسية جديدة باستمرار، ما يمكِّن الخاسرين من الانضمام إلى الائتلاف الفائز. بالمقابل عندما تتطابق الهويات الثقافية والسياسية وتقوي بعضها بعضاً، فمن المرجح أن تنتج صراعاً بين قوى المعارضة، سواء كانت بروتستانتية وكاثوليكية أو مسيحية ـ مسلمة أو فقيرة وغنية. وفي ظل هذه التوقعات بالإقصاء الدائم من قبل الأغلبية، لن يكون بوسع الخاسرين **تحمُّل أن يكونوا ديموقراطيين**. هل من الممكن تجنب خطر الانزلاق إلى الطائفية باستخدام التمثيل النسبي؟ لا، لأن ذلك يكرر الانقسامات

الإثنية ومن ثم يشجع على صياغة تحالفات تستثني الأحزاب الصغيرة. ولذلك فإن التمثيل النسبي يمكن أن يخلق حالة من عدم الاستقرار السياسي **المنهجي** الذي قد يؤدي إلى حرب سياسية.

هل توصلنا بذلك، إذا استعرنا عبارة روبرت ميتشل، إلى «قانون حديدي للصراع الإثنية الديموقراطي»؟ الأمر ليس كذلك، بل على العكس. فمقولة ليجفارت المركزية تتمثل في أن المجتمعات المتعددة ليست غير قادرة على إقامة الديموقراطية، رغم أنها تنزع إلى عدم الاستقرار.

إن الافتراض بأن الديموقراطية صعبة، إن لم تكن متعذرة في المجتمعات «المتعددة»، تشكل جوهر دراسات سياسة العالم الغربي والعالم الثالث. وقد ميَّز غبريال ألموند بين الأنظمة الأنكلو ـ أميركية، التي تستند على «ثقافة سياسية علمانية متجانسة» وبين الأنظمة الأوروبية القارّية، التي ترتكز على «تفكّك الثقافة السياسية». في الأولى أدى انفصال «الوظائف» السياسية والاجتماعية والاقتصادية أو «استقلالها الذاتي» إلى تشجيع التسوية والاعتدال، على حين أنه في بلدان أوروبا القارية، مثل فرنسا، أدى انصهار «العائلات الإيديولوجية الرئيسية» الثلاث مع الأحزاب السياسية إلى تشجيع الاستقطاب الإيديولوجي، وبالتالي تعطيل حركة الحياة الديموقراطية. ويلاحظ ليجفارت على نحو مماثل، أن دارسي سياسات العالم الثالث أرجعوا بشكل متكرر انهيار الديموقراطية إلى «الضرورة البنيوية لسيطرة أحد الأقسام الثقافية» للمجتمع، كما يعبر عن ذلك م. ج سميث.

لكن رغم وجود ارتباط بين الطائفية وعدم الاستقرار، يلاحظ أن هناك حالات «شاذة» في الغرب وفي العالم الثالث. مثال ذلك، سويسرا وبلجيكا واللوكسمبورغ والنمسا التي يوجد فيها «ثقافات سياسية أكثر تجزؤاً مما في فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا وايمر» ومع ذلك تمكنت من الحفاظ على حكومات ديموقراطية. وعلى غرار ذلك، حافظ لبنان وماليزيا على حكومات ديموقراطية رغم وجود انقسامات دينية وإثنية حادة. ما الذي تشترك فيه هذه الدول ويتيح لها تلطيف الآثار المدمرة للطائفية؟

الجواب هو أن كلاً منها حاول نزع فتيل مخاطر الطائفية بإقامة ديموقراطية «توحيدية». فبدلاً من اعتماد سياسات الأغلبية/ الأقلية التي تهدد بعدم الاستقرار، تبنت نظاماً «متدامجاً» تتمثل فيه «كل القطاعات الهامة للمجتمع المتعدد» في «ائتلاف كبير». والمهمة الرئيسية للائتلاف الكبير تشكيل إجماع يضمن حماية المصالح الدنيا

لكل عضو في الائتلاف. وبضمان التمثيل **قبل أي انتخابات**، ينبغي أن تخفض الديموقراطية التوحيدية نظرياً صلة الإثنية بالسياسة، ومن ثم تنزع فتيل قدرتها على خلق الصراع.

إن استخدام «حق النقض المتبادل» و«نسبية التمثيل» و«الاستقلال الذاتي القطاعي» هي المعالم الرئيسية لمثل هذا النظام. حق النقض المتبادل يمنح كل مجموعة حق الاعتراض على سياسات الأخرى. وبما أن كل مجموعة تعرف أن سياساتها يمكن أن تتعرض للنقض، ينبغي على النظام من الناحية النظرية أن يشجع على التسوية بدلاً من تسلط الأقلية أو تعطل الحركة. وتضمن النسبية تمثيل كل المجموعات في الحكومة والمؤسسات البيروقراطية للحكومة وفقاً لوزنها العددي في المجتمع. لكن يجب عدم الخلط بين «نسبية التمثيل» والأشكال التقليدية «للتمثيل النسبي». فالأخيرة يمكن أن تؤدي إلى ائتلافات تستثني أحزاباً، على حين أنه في الأنظمة التوحيدية، يضمن وجود «ائتلاف كبير» ينضم إليه كل حزب ويكون لديه حق «النقض المتبادل» إعطاء الأحزاب الصغيرة صوتاً مكافئاً في المداولات داخل الحكومة. أخيراً، إن «درجة عالية من الاستقلال الذاتي لكل قطاع لكي يدير شؤونه الداخلية» تضمن أن يتم التعاطي مع القضايا الثقافية أو الدينية محلياً، وبالتالي تفصلها عن مسائل السياسة القومية الأكثر إثارة للصراع. ويمكن التأسيس لهذا الفصل بين الثقافة والسياسة من خلال الفيدرالية المناطقية وتقسيم النظام القضائي إلى محاكم دينية وأخرى علمانية، أو آليات أخرى مشابهة.

يرى ليجفارت أن هناك «شروطاً مؤاتية» أو «عوامل مساعدة» **تزيد فرص النجاح** أمام النظام التوحيدي.

من هذه العوامل «تقاطع» الانقسامات أو الشقاقات الإثنية مع الشقاقات الاجتماعية الاقتصادية أو الطبقية. فعندما توزع الموارد الاقتصادية بطريقة تجعل المجموعة الإثنية تضم في صفوفها عناصر من الطبقات الدنيا والوسطى والعليا، يقل احتمال أن تشعر إحدى المجموعات بالحرمان البنيوي وتثور ضد النظام. بالمقابل، عندما تتطابق الشقاقات الاقتصادية والإثنية، وعندما يُرى أن الترتيب التوحيدي مسؤول عن تعزيز هذا الالتحام بين الإثنية والحالة الاقتصادية، يتعرض النظام للخطر. ولبنان، كما سوف نرى أدناه، مثال على التقاء الطبقة والهوية، ما نزع الثقة عن المبدأ التوحيدي.

وثمة عامل مساعد آخر هو تشكيل المجموعات الإثنية الذي يشجع على «توازن القوى» والتعاون بدلاً من المواجهة. فعندما يكون هناك مجموعتان رئيسيتان، واحدة منها مسيطرة عددياً، من المرجح أن تنظر الأحزاب الإثنية للسياسة باعتبارها «لعبة صفرية المجموع». بالمقابل، عندما يكون هناك ثلاث أو أربع مجموعات إثنية ذات حجم متماثل تقريباً، فإن «عملية التوازن» التي تنتج عن ذلك تشجع على التعاون.

أخيراً، هناك عوامل العزل القطاعي والتسوية عند النخبة. فالديموقراطية التوحيدية تعمل بشكل أفضل عندما تكون كل مجموعة متجانسة جغرافياً ومنفصلة عن المجموعة الأخرى. فالفيدرالية، بوجه خاص، تتيح لكل مجموعة إدارة شؤونها الثقافية أو الدينية دون التعدي على المجموعات الأخرى. في الوقت نفسه يعطي الفصل القطاعي النخب الحاكمة متنفساً يحتاجون إليه للتعاطي مع القومية في «الائتلاف الكبير».

إن نظرية ليجفارت التوحيدية نظرية قسرية وملتبسة في آن معاً. فقصورها الفكري المركزي يشبه مسألة «الدجاجة والبيضة» التقليدية في علوم الاجتماع. بالمقابل، يرى ليجفارت أن التوحيدية هي نتيجة **غياب** شقاقات متقاطعة وثقافة التوفيق بين النخبة ـ أو حلاً لها. كما يقترح بالمقابل أن هذا الحل بذاته يتطلب الوجود المسبق لنفس العوامل التي تنشىء التوحيدية. وباختلاط المسبب والأثر معاً، يصبح من الصعب تفسير نشوء الأنظمة التوحيدية على الصعيد النظري.

إن مسعى ليجفارت لتجاوز الافتراضات الغربية المركزية لنظرية التحديث تستحق الثناء. غير أن نظريته عن الديموقراطية التوحيدية تخون مركزية الإثنية. فتحليله، على غرار تحليل غيرتز، يرى أنه عندما تسيّس النظم الثقافية، فإنها لا تخدم إلاً بمثابة وسائل للتعبير عن السعي الشامل وراء السلطة. وهو لا يأخذ في الحسبان إمكان وجود بعض الثقافات **الأكثر ليونة** إزاء مبدأ تقاسم السلطة من غيرها، أو أن بعض الثقافات ترى السلطة والكوميونة بطرق مختلفة جداً. ورغم التسليم بأن مثل هذه الاختلافات قائمة على مستوى الجماهير، تفترض نظريته أنها سوف تختفي على مستوى النخبة لكي يحل محلها معيار التسوية البراغماتي.

إن بروز المقاربة البراغماتية لتقاسم السلطة لا يتحاشى صلة الهويات الثقافية التقليدية الوثيقة بالموضوع. فمن الصعب بناء جدار بين براغماتية النخب والتقاليد الثقافية للجماهير، لأن النخب نفسها تحافظ غالباً على صلتها بالقيم التقليدية، ولأن

شرعيتها تتوقف جزئياً على وفائهم لهذه القيم. وهكذا يمكن أن يكون لكيفية تصور ثقافة معينة للكوميونة السياسية أثر عميق على سياسة النخب. وتتضح هذه النقطة في العالم الإسلامي. فالتسوية عند النخبة تفترض وجود جهاز للدولة محايد نسبياً إزاء المطالب المتنافسة للشعب، فضلاً عن نظام للقيم ينسب أهمية لدور الدولة كحكم مستقل وغير متحيز. لكن الروحية الشاملة للإسلام، لا سيما ترجمته إلى إيديولوجية عصرية من قبل الإسلاميين، لا تتوافق بسهولة مع دولة محايدة على الصعيد الثقافي. ففي الإصرار على وجوب «تماثل» الدولة مع المعطيات السامية «للهوية الإسلامية»، رفض كثير (لا الكل) من النخب الإسلامية أي فكرة لتقاسم السلطة مع غير المسلمين، أو مع مسلمين لا يشاركونهم في تصورهم «للهوية الإسلامية».

في إشارتي إلى أن بعض الإسلاميين يزدرون مبدأ تقاسم السلطة لا أقصد القول إن الإسلام معادٍ في جوهره لهذا المعيار. بل إنني أتفق مع براس في أن التقاليد الثقافية مطواعة، ومن ثم يمكن تشكيلها في إيديولوجيات مختلفة. وربما يفسر التفاعل الدينامي بين القوى الاقتصادية والتقاليد الثقافية المتنافسة والزعامة النخبوية سبب تكيف الإيديولوجية الإسلامية في ماليزيا وباكستان وإندونيسيا، بدرجات متفاوتة من النجاح، مع منطق تقاسم السلطة. غير أن الإيديولوجيات الإسلامية قاومت ذلك في مصر والجزائر.

إلى جانب ذلك، لا يعكس رفض تقاسم السلطة رفضاً للديموقراطية بالضرورة. فطالما أن التوحيدية «تعنى بالمساواة. . . في التعامل مع المجموعات أكثر مما تعنى بالخاصية الفردية»، فإنها لا تحقق الديموقراطية الليبرالية بشكل تام. ولذلك يمكن إيجاد مبرِّر لدعاة الديموقراطية عندما يؤكدون على أن التوحيدية يمكن أن تتحول إلى وسيلة للسلطوية. وفي مواجهة ذلك يرى ليجفارت أن الأنظمة التوحيدية تقوم مقام الديموقراطية بشكل **مؤقت** وليست بدائل لها. وهو يفترض أن النمو الاقتصادي سوف يقلل من بروز الانقسامات الإثنية، ما يمهّد الطريق أمام التحول إلى ديموقراطية تنافسية تامة.

تطور أعمال دونالد هورويتز، لا سيما المقالة المقتطفة في هذه المجموعة، كثيراً من الموضوعات التي أثارها ليجفارت. غير أنه لا يشارك ليجفارت في إيمانه بقدرة النخب على تجاوز رغباتها الضيقة بالوصول إلى السلطة. وعلى العكس من ذلك، يرى هورويتز أن المجتمعات «المنقسمة» محكومة بدروة من السلطوية غير المستقرة

وانهيار النظام وإعادة دمقرطة محتملة ولكن هشة يتبعها انهيار وعودة إلى الحكم السلطوي في ظل حزب إثني إقصائي.

للإنصاف نقول إن هورويتز استفاد من تفهم الحدث بعد وقوعه. فنظرته الدورية للسياسة الإثنية ترتكز على مراقبة عقدين من تاريخ العالم تكشفاً **بعد** أن وضع ليجفارت كتابه. لكن تشاؤم هورويتز لا يستند على مراقبته للتاريخ فحسب، بل إنه يعكس اختلافاً فكرياً أساسياً أيضاً. فهو على غرار ليجفارت يقبل المقدمة المنطقية بأن «حكم الأغلبية في المجتمعات المنقسمة ليس الحل، بل المشكلة، لأنه يسمح بالسيطرة». غير أن هورويتز يرى أن الترتيبات التوحيدية معيبة **في جوهرها**. فمثل هذه الحلول، كما يقول، تتطلب من «المشتركين في الصراع الإثني أن يضعوا الصراع جانباً. فالسبب الذي يدعو حزباً يعتقد أن بوسعه الفوز إلى القيام بذلك لمصلحة أخصامه... يكتنفه الغموض». وهذه النقطة الأخيرة تسلّط الضوء مجدداً على الطبيعة الدورية للحلول التوحيدية. فعلى حين أن فعاليتها تتوقف على تقليد من التسوية عند النخبة، يؤدي غياب هذه الروحية إلى بروز حاجة إلى التوحيدية في المقام الأول. ولا تختفي هذه المواقف حتى عند تشكيل «ائتلاف كبير». بل على العكس من ذلك، كما يوحي تحليل هورويتز للوضع في زامبيا، يؤدي استمرار هذه المواقف إلى الصراع ضمن الائتلاف عندما يطالب الفائزون «بمكافأة الفوز» وتناور الأحزاب الصغيرة لتجنب خطر الإقصاء. وفي ظل هذه الظروف، يرى هورويتز أن المشكلة لا تعود مشكلة إقصاء بل تكمن في «حكومة متعددة الإثنيات يشترك فيها الكثير».

إن بديل الأنظمة الإشراكية بالكامل كما يرى هورويتز هي ائتلافات متعددة الإثنيات «تتجنبها أحزاب إثنية تعارض تسويات الائتلاف. يكون أعضاء من كل المجموعات ضمن الائتلاف، لكنه ليس ائتلافاً شاملاً. ويلاحظ هورويتز أن هذا الحل جرى تبنيه في ماليزيا بقدر من النجاح. فماليزيا ليست نظاماً توحيدياً على وجه الدقة لأنها تخضع لحكم تحالف متعدد الإثنيات من الملايين المسلمين والصينيين والهنود يقصي الحزب الإسلامي الملايي أو باس (انظر أدناه). فقد أتاحت معاداة باس لتقاسم السلطة مع غير المسلمين إنشاء ائتلاف أصغر ومن ثم أكثر قابلية للإدارة.

غير أن مقاومة باس لتقاسم السلطة لم تكن هي وحدها التي ساعدت على ظهور تجربة ماليزيا غير العادية لتقاسم السلطة الإقصائي جزئياً. فقد ظهر التحالف

الحاكم، كما يشير هورويتز، في الخمسينيات نتيجة «ظروف شديدة الخصوصية». فانقسام السكان مناصفة بين المسلمين الملايين وغير المسلمين جعل الحزب الملايي الأكبر غير قادر على الاحتفاظ بالسلطة بشكل ديموقراطي دون دعم الأحزاب غير المسلمة. وهكذا «اتخذ الائتلاف» الناتج «شكلاً دائماً وخاض الانتخابات على لائحة انتخابية واحدة، حتى يتمكن من الاستفادة من تجميع أصوات الملايين وغير الملايين في أي دائرة انتخابية». وثمة حل مشابه شديد الخصوصية شجع على تجربة تقاسم السلطة في ولاية كيرالا الهندية التي تنقسم إلى ما لا يقل على أربع مجموعات: المسيحيون والنائير (هندوس الطبقة العليا) والإكسهافا (هندوس الطبقة الدنيا) والمسلمون.

إن كان تقاسم السلطة الناجح في ماليزيا وكيرالا حدثاً من حوادث التاريخ، وإن كان سجل الدول الواقعة جنوب الصحراء يشكل دليلاً، فربما نخلص إلى أن تقاسم السلطة سوف يستمر الاستثناء بدلاً من القاعدة في دول العالم الثالث المنقسمة إثنياً. لكن هورويتز يقاوم مثل هذا الحكم. فهو لا يقترح فقط أن تجربة الصراع العنيف قد تدفع الزعماء إلى «رؤية فوائد التوافق»، بل يرى إن بالإمكان صياغة مؤسسات وقوانين تكافىء السلوك المتعاون. ويبلغ إيمانه بمثل هذه الحلول من القوة ما يجعله يعاتب الخبراء الدستوريين الغربيين على بيع «فقرات دستورية جاهزة إلى الأفارقة والآسيوين والأوروبيين الشرقيين... رغم أنها صيغت وفق شروط الديموقراطية الأميركية لا شروطهم الخاصة».

يمكن التماس عذر للقارىء إذا ما اندهش لمثل هذه الخلاصة. فتحليل هورويتز الخاص والأحداث الأخيرة التي وقعت في البوسنة ورواند وبروندي لا توفر أسباباً كثيرة للأمل. لكن الاقتراح بأن «الوكالة يمكن أن تتغلب على البنية»، وأن الزعماء يستطيعون صياغة الحلول رغم الصعاب الجمة، يجد دعماً كبيراً في الدراسات الأخيرة للصراع الاجتماعي ـ الاقتصادي في العالم الثالث بالمقارنة مع الصراع الإثني. وقبل أن ننتقل إلى دراسات الحالة عن الإثنية والديموقراطية، من المفيد أن نبحث هذه الكتابات بإيجاز لنرى كيف يمكن تطبيق أفكارها الثاقبة على مسائل الصراع الإثني والدمقرطة.

ساد اعتقاد لبعض الوقت في عالم علوم الاجتماع بأن زعماء العالم الثالث لا يستطيعون الترويج للديموقراطية والإصلاح الاقتصادي في الوقت نفسه. فالديموقراطية، كما قيل، تمدّ العمال وغيرهم من المجموعات الشعبية بالقوة

لتصعيد مطالبهم بالحصول على فوائد اجتماعية، ما يفسر الاتجاه نحو الادخار ومراكمة رأس المال وبالتالي يهدد المصالح الراسخة والنخب القوية. وفي ظل هذه الظروف تكون الحلول «السلطوية» للصراع الاجتماعي مرجَّحة.

غير أن تجارب كثير من دول العالم الثالث ودول أوروبا الشرقية لا تدعم هذه الخلاصات. فرغم أن التصنيع والتطور الرأسمالي فرض تكاليف اجتماعية باهظة، لم تؤد إصلاحات السوق إلى تقدم الدمقرطة.

أظهر آدم برزوورسكي (Przeworski) وستيفن هاغارد (Haggard) وغويلارمو أودونيل (Guillermo O'Donnell)، وغيرهم، إن هذا «التحول نحو الديموقراطية» قد تحقق عبر التفاوض حول «مواثيق» بين النخب الحاكمة والمجموعات المعارضة. واستندت هذه المواثيق على مقايضة ضمنية أو صريحة: وافقت مجموعات المعارضة على عدم تهديد الموقع الاجتماعي والسياسي المهيمن للنخبة الحاكمة مقابل استعداد الأخيرة للبدء في إطلاق الليبرالية السياسية والدمقرطة[٢٠]. وقد حدّت هذه المواثيق مجال الدمقرطة. وفي حالات عديدة وافقت مجموعات المعارضة على الشروط الدستورية التي مكّنت الحكام من التحكم بالإصلاح السياسي. مثال ذلك، لم يذعن الجيش وأعضاء الطبقة المتوسطة ذوو التوجهات التصديرية في التشيلي للديموقراطية إلاّ عندما حصلوا على السيطرة الدائمة على مجلس الشيوخ. مع ذلك وبصرف النظر عن عدم إنصاف هذه الترتيبات، فقد كوَّنت شكلاً ذا مغزى من أشكال تقاسم السلطة أفاد منه الحكام والمعارضون على حد سواء. ربح الحكام قدراً من الشرعية على حين أن المعارضين حصلوا على فرصة إعادة الدخول إلى المعترك السياسي. وهكذا تعلم الطرفان الدرس الأساسي: **إن التحوّل نحو الديموقراطية يتطلب إقامة سلام مع الخصم. ولا يمكن تحقيق هذا التحوّل إذا أصرّت إحدى المجموعات على أن هدف المؤسسات والإجراءات الديموقراطية هو الإقصاء الدائم للمجموعات الأخرى من المعترك السياسي.**

إن الدراسات التي عرضناها تبين أن إدراك المنطق يكون أصعب عندما تكون الأحزاب منقسمة نتيجة الشقاقات الاجتماعية والتعريفات الوجودية لما يشكل الأسس الثقافية الشرعية للكوميونة. وفي كثير من دول العالم الثالث، يتداخل الاجتماعي والوجودي، ما يرفع المخاطر كثيراً. ولم تؤد نهاية الحرب الباردة إلاّ إلى مفاقمة هذا الصراع على الهوية. وهكذا من غير المحتمل أن يتكرر بسهولة «مثال تقاسم السلطة الاجتماعي» الذي صيغ في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية. ولا

شك في أن زعماء استثنائيين، مثل زعيم جنوب إفريقيا نلسون مانديلا، نجحوا في صياغة ترتيبات ناجحة نسبياً لتقاسم السلطة مع أخصامهم التقليديين[٢١]. لكن في أجزاء من أوروبا الشرقية والبلقان وإفريقيا جنوب الصحراء وجنوب آسيا والشرق الأوسط الآن، لم يترك المزيج **القابل** للانفجار بين العداوة التاريخية والانبعاث القومي/الأصولي وانتهازية النخبة والأزمة الاقتصادية مجالاً كبيراً للتفاوض حول البدائل الديموقراطية للصراعات الطائفية أو الحكم السلطوي.

دراسات الحالة

أشدد على مصطلح **ممكن** للصراع الناشىء عن السياسة الإثنية، لأن السياسة، المتعددة الإثنيات لم تكن على شاكلة واحدة، كما توحي دراسات الحالة التالية. فمجرد وجود العواطف «الوشائجية» لا يضمن أي نتيجة واحدة. فبعض المجتمعات المنقسمة غرقت في حرب أهلية، على حين أن غيرها تبنّى قدراً معيناً من الديموقراطية التعددية. وهكذا فإن أيفو باناك مصيب بأن «القوميين يمكن أن يكونوا متباعدين جداً بُعد اشتراكية فرانسوا ميتران عن اشتراكية بول بوت». فما الذي يفسر الاختلافات؟

إن هذه الاختلافات بترتيب تقريبي للأهمية بدءاً بالأكثر حرجاً، هي نتاج خمس قوى على الأقل: ١) الجهود المتنافسة التي تبذلها النخب المتعلمة للتلاعب بالهويات الإثنية، ٢) تغير القوى الاجتماعية الاقتصادية وتأثيرها على النخب والمجموعات الشعبية، ٣) التطور التاريخي للأفكار الشعبية عن الهوية أو الإثنية أو الدين، ٤) القيود والفرص التي تخلقها ترتيبات تقاسم السلطة والفدرلة، إلخ... ٥) الانهيار المفاجىء للنظام الدولي الذي «احتوى» الصراع الإثني.

تردد هذه العوامل الخمسة صدى الآراء الفكرية المبحوثة في القسم الأول من هذا الكتاب. تطل مقاربة براس الذرائعية المحدثة على نطاق واسع. ففي معظم دراسات الحالة يتطلب تفسير كيفية تلاعب النخب بالهويات رؤية ويبرية للصفات المتأصلة للهوية. كما أن لترتيبات تقاسم السلطة وتركيز هورويتز على الركاكة الذاتية دور حاسم أيضاً. وعند أخذ المجموعة من القوى النخبوية والاجتماعية الاقتصادية والمؤسسية معاً، ينتج «إرث تاريخي» مميّز في كل حالة. وفي سياق انهيار النظام الدولي، تتعقد هذه المواريث المختلفة وغالباً ما تحول دون تبني الحلول الديموقراطية.

المجتمعات ما بعد الشيوعية

توضح دراسات الحالة الثلاث للمجتمعات ما بعد الشيوعية العواقب الشديدة الاختلاف للمواريث التاريخية المميزة. يشرح أيفو باناك، الذي يكتب عشية الحرب الأهلية اليوغسلافية، كيف أن استغلال النخبة للمخاوف الإثنية في نظام سلطوي شبه توحيدي متقلقل التوازن مهّد الطريق لوقوع الكارثة. بالمقابل، يوحي تحليل ڤكتور زاسلافسكي للاتحاد السوفياتي السابق أن مأسسة الحزب الشيوعي للإثنية لم تسهم فقط في ظهور الحركات القومية، وإنما شجعت أيضاً في عدة حالات رئيسية على ظهور حالات تسعى إلى التأليف بين القومية والديموقراطية. أخيراً، فإن التحليل المقارن للسياقات الانتخابية المختلفة في إسبانيا والاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا الذي أعده خوان لينتز وألفرد ستيبان، يوحي بأن الهندسة السياسية يمكن أن تساعد على تلطيف الآثار السلبية للإثنية.

تتمثل مقولة باناك في أن ترتيبات السلطة السلطوية مثل تلك التي حافظت على تماسك الدولة اليوغسلافية محكوم عليها بالفشل، بل أن تنتهي إلى صراع أهلي. فهو يقول «من دون الشيوعية لما كان هناك دولة يوغسلافية بعد الحرب. وقد جرت المحافظة على تماسك الدولة **بالاستخدام** الماهر للخوف». وفي أثناء تتبع جذور هذا النظام، يوبخ باناك «المبسّطين الكبار» وبخاصة الوشائجيين من أمثال الكاتب الأميركي روبرت كابلان، الذي كتب أن (سبب) «الحرب الصربية الكرواتية... هو نتيجة وجود بضعة ملايين من العقول، كلها مضللة بشكل جماعي». يقرّ باناك بأن «مجموعة المخاوف الصربية الحديثة، لا سيما الخوف من السيطرة المسلمة لها جذور تعود إلى القرن الرابع عشر. لكنه يشدد على أن التلاعب بهذه المخاوف على المستوى الشعبي ظاهرة **حديثة** بدأت في القرن التاسع عشر وتمأسست في الدولة اليوغسلافية بزعامة تيتو.

وهو يوحي بالفعل أن النظام كان مترابطاً عن طريق استغلال النخبة الحاكمة المتواصل للمخاوف والتحيّزات الإثنية أو اللغوية أو الدينية، بل وحتى تلفيقها. فلكي تدخل صربيا في الدولة اليوغسلافية، صاغ تيتو، وهو كرواتي «اتفاقاً غير مكتوب» تراجع بموجبه عن «إدانة يوغسلافيا التي يهيمن عليها الصرب» في مقابل نظام من «المركزية والوحدودية اليوغسلافية» التي تحابي الصرب. لكن عندما تطلبت الأزمة الاقتصادية التي طرأت في أوائل الستينيات إصلاحاً اقتصادياً، قام تيتو

بتطهير الحزب الشيوعي الصربي، ثم سعى للحصول على تأييد البوسنيين والكروات والنخب الإثنية الألبانية.

بلغت هذه الحملة ذروتها مع دستور العام ١٩٧٤. فالدستور الجديد قلص سلطة صربيا بمنح كوسوفو وفوجفودينا وضعية الجمهوريات الفعلية في نظام فيدرالي يكفل «المساواة المطلقة والنسبية». لم تشعر القيادات الصربية بالتفوق العددي للآخرين عليها فحسب، بل خافت أيضاً من التضحية بالأقليات الصربية المقيمة في الجمهوريات المجاورة. لكن بما أن الدستور لا يمكن تعديله إلا بقرار إجماعي من كل أعضاء الفيدرالية، ولأنه كان «يعزى إلى الحكم الدائم» السلطوي لرابطة الشيوعيين في يوغسلافيا، لم يكن هناك طرق كثيرة للاستجابة بشكل بنّاء للمخاوف الصربية. وهكذا وقعت يوغسلافيا في شرك نظام شبه توحيدي معيب كان مقيّداً منذ بدايته بغياب الآليات الديموقراطية وغياب الشرط المساعد الأساسي، أي الانفصال الجغرافي للمجموعات الإثنية.

ورغم أن باناك، وهو كرواتي، غير متعاطف مع الصرب، فهو يرى أن النظام أفضى إلى العدائية الصربية، إذ لم يكن بوسع الصرب تغييره إلاً بالقوة. ففي أعقاب وفاة تيتو سنة ١٩٨٠، قدمت الأكاديمية الصربية للعلوم والآداب إيديولوجية الاستياء القومي، في حين أن سلوبودان ميلوسوفيتش، الذي انتخب رئيساً للحزب الشيوعي الصربي سنة ١٩٨٦، «أحس بسرعة بوجود فرصة في المخاوف الصربية». وهكذا بدأ يروّج «عودة الشعب» و«اجتماعات التضامن»، لا سيما في كوسوفو، حيث كان الصرب يشكلون نحو ٣٠ بالمئة من السكان. كما أنه استغل ذكريات الصرب عن حزب الأوستاس الفاشي الكرواتي في زمن الحرب، وساهم في «صناعة المخاوف الصربية» من أن الكنيسة الكاثوليكية في كرواتيا وسلوفينيا هي المؤسسة الأولى والأهم المعادية للصرب.

وقع ما ذكرناه أعلاه على خلفية النهوض القومي في كرواتيا وسلوفينيا. ويوضح باناك أن تيتو قام في السبعينيات بتطهير الحزب الشيوعي الكرواتي لأن زعماءه دعوا إلى اللامركزية السياسية. وبعد عزل الحزب الشيوعي الكرواتي ونزع الثقة منه، لم يعد بوسعه رفع «بديل ديموقراطي» إلى ميلوسوفيتش في الثمانينيات. ويبدو حقاً أن الإرث المرير الذي خلّفته تطهيرات تيتو ساعد (وهنا لا يكون باناك واضحاً) على ظهور قوميين يضعون نصب أعينهم التخلص من التحكم الصربي. أما في سلوفينيا، فإن النهوض القومي أيضاً كان «صنيعة المثقفين النخبويين». وخلافاً

لكرواتيا، سهّل غياب أقلية صربية (أو بوسنية/مسلمة) في سلوفينيا السعي نحو الاستقلال والديموقراطية الذي ترمز إليه دعوة الصرب لاتباع السلوفينيين «إلى أفروديت، أي إلى المجتمع المدني».

تبين أن هذا الحل شبه مستحيل. فالمجتمع المدني كان ضعيفاً وغير منظم في يوغسلافيا السابقة. وبعد سقوط حائط برلين وانهيار البنية السلطوية التي رعت التلاعب بالخوف، لم يكن هناك من بدائل كثيرة للتفكك والسياسة الإثنية المتعدد الأحزاب والحرب الأهلية.

بالمقارنة مع القصة الواردة أعلاه، تبدو رواية فكتور زاسلافسكي عن مصير القومية في الاتحاد السوفياتي السابق متفائلة نسبياً. سوف يلاحظ القارىء أن تفسيره من بعض النواحي ماركسي إلى حد بعيد. فهو يرى أن الحزب الشيوعي السوفياتي أنشأ عن غير قصد الشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية على الأرض. «فسياسة القوميات السوفياتية» كما يقول «روَّجت... بناء الأمة... رغم أن هدفها المعلن هو تدمير الولاءات الإثنية». وقد تقدمت هذه الجدلية إلى حد أن «مختلف السكان الذين لم يطوروا في السابق وعياً قومياً اكتسبوا هويات قومية وتحولوا إلى أمم».

كيف أنشأ الحزب الشيوعي الشروط المسبقة لسقوطه؟ يرى زاسلافسكي أن الإثنية تمأسست على مستوى المجموعة بإنشاء اتحاد من الوحدات الإثنية ـ الإقليمية تحكمها نخب سياسية محلية...». لقد كان هؤلاء النخبة مفتاح النظام. فقد سعى الحزب الشيوعي عن طريق تزويدهم بالتعليم والامتيازات الاجتماعية والسلطة إلى جعل أنصاره الإثنيين يعتمدون على موسكو. غير أن زعماء الحزب لا يبدو أنهم قرأوا ماركس جيداً. فلو أنهم أخذوا قوله المأثور على محمل الجد بأن «الوعي سلعة اجتماعية»، لكانوا توقعوا، مع زاسلافسكي (وغلنر) أن «الموقع البنيوي للطبقات المتعلمة... يجعلها متقلبة بوجه خاص لمناشدات القومية في المجتمعات الصناعية».

غير أن الجهود المبذولة لتقييد الأنتلجنسيات الإثنية كانت شرطاً لازماً ولكن غير كاف لنشوء الحركات القومية. أما الشرط الكافي فكان انهيار اقتصاد الاتحاد السوفياتي. ففي نظام «يشغل فيه شخص واحد من ستة عملاً بيروقراطياً»، تهدد مطالب إصلاح السوق الموارد الاجتماعية والسياسية للنخب القومية. ويرى زاسلافسكي أن الاستجابة كانت ثقافية وسياسية على حد سواء. وفي ترداد لغيرتز،

كتب يقول «إن وضعاً ينمو فيه التفكك الاجتماعي، تبقى القومية فيه وسيلة رئيسية للدفاع النفسي عند الأفراد ورابطة طبيعية في الظاهر توحّد أفراد مجتمع منحل». وفي ترداد لبراس، يرى زاسلافسكي أن النخب الحاكمة استغلت وضع التوعك الاجتماعي بترويج عملية «تعبئة إثنية» تهدف إلى تقوية سلطة النخبة.

لقد توسط في عملية التعبئة الإثنية هذه مستوى التطور الاقتصادي في كل جمهورية والتوازن الخاص للقوى بين المجموعة القومية الأهلية والأقليات المحلية. في جمهوريات وسط آسيا المتخلفة، ولّد اعتماد النخب المحلية على «الدولة المركزية التي تعيد توزيع الموارد» **معارضة** للانفصالية. وإلى جانب ذلك، زاد تراجع التصنيع التوترات القائمة بين القوميات المهيمنة والأقليات الإثنية، ما أنشأ هدفاً لا يمكن مقاومته فقامت النخب باستغلاله على الفور. وكان اندلاع الأعمال العدوانية في ناغورنو كاراباخ بين الأرمن والمسلمين الأتراك واحداً من تلك الحوادث. بالمقابل، استفادت دول البلطيق وروسيا وليتوانيا من المستوى المرتفع للتصنيع **وغياب** أو ندرة الأقليات القومية. ونتيجة لذلك تمكنت النخب من حشد التأييد للاستقلال والأسواق الديموقراطية. وهكذا يتحدى زاسلافسكي التفكير الليبرالي التقليدي باستنتاجه أن «القومية المتعددة الإثنيات... على النمط السوفياتي» وفرت «شرطاً مسبقاً لازماً للتحديث».

مع الانتقال إلى مقالة خوان لينتز وألفرد ستيبان، تجدر الإشارة إلى أن الحالات السابقة لا تدعم ادعاءهما بأنه «لا يتم توسّل التطلعات... الانفصالية... بشكل روتيني في نظام غير ديموقراطي». بل على العكس من ذلك، إنهما يوحيان بأن المقاربات المختلفة لمأسسة الهوية الإثنية يمكن أن تكون ذات تأثيرات متميّزة عميقة ودائمة على الجهود اللاحقة لاستخلاص دولة من إرث حكم سلطوي. ويصح أيضاً أن بعض الآليات المؤسسية يمكن أن تزيد من فرص نجاح التحوّل إلى الديموقراطية في بلدان تعاني من «مشكلة الدولنة». ومن هذه الآليات يشدد لنتز وستيبان على السياقات الانتخابية. وهما يدعيان بالفعل أن مثل هذه السياقات «بحد ذاتها يمكن أن تساعد على إنشاء هويات أو إذابتها».

لتوضيح هذه المقولة، يقارن الكاتبان التجارب التي جرت في إسبانيا ويوغسلافيا والاتحاد السوفياتي السابق. في إسبانيا أجريت «انتخابات على مستوى الاتحاد بأكمله» قبل أن تتاح الفرصة للنخب الإقليمية بتعبئة المعارضة الإقليمية للوحدة. ونتيجة لذلك، حصل النواب المنتخبون على حيز يناقشون فيه دستوراً جديداً يقدّس

مبدأ الوحدة القومية والاستقلال الذاتي الإقليمي. وقد سهّلت هذه المقاربة بروز «إسبانيا ديموقراطية جديدة» فيها «ظهرت هويات متعددة متمّمة». بالمقابل، أدت الانتخابات في جمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق ويوغسلافيا إلى حشد تأييد برامج العمل الانفصالية، ما مهّد الطريق لتفكك كلا الدولتين.

تعطي هذه المقاربات بعض المصداقية للادعاء بأن الهندسة السياسية يمكن أن تكون فعالة. وهذه الفكرة بأن السياقات الانتخابية يمكن أن تقلل فرص التلاعب الساخر بالعواطف الوشائجية مفيدة بشكل خاص. لكن الحالات الواردة أعلاه توحي بأن الهندسة السياسية **لا تفيد إلاّ عندما تتوفر شروط أخرى تدعم الحل الديموقراطي**. فعلى الرغم من الخلافات الثقافية بين الكتالنيين والقشتاليين والباسكيين، واجهت بناء الأمة في إسبانيا عقبات أقل من تلك التي واجهتها يوغسلافيا والاتحاد السوفياتي السابق. ففي الحالتين الأخيرتين يصعب تصوّر تغلب السياقات الانتخابية على إرث الوشائجية المتمأسسة، وبخاصة، كما هي الحال في يوغسلافيا، حيث المجموعات الإثنية التي تعيش متجاورة تدين بالولاء لجمهوريات أخرى.

الشرق الأوسط والعالم الإسلامي

إن المقولة بأن السياسة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي الأوسع تشكلها، بشكل جزئي على الأقل، ديناميات الإثنية ليست غير موضع خلاف. فكما لاحظ إسمان ورابينوفيتش في مجموعات من المقالات، كانت الدراسة الغربية للشرق الأوسط تقوم على الافتراضات المتفائلة لنظرية التحديث، التي ترى أن الدين والإثنية سوف تذعن للعلمانية[٢٢]. وقد ركّزت دراسات الاقتصاد السياسي اللاحقة التي ظهرت بعد دراسات بن دور وإسمان ورابينوفيتش وحريق على الطبقة الاجتماعية والتغير بدلاً من الإثنية[٢٣]. وكان هناك بالطبع كثير من الدراسات عن الأصولية الإسلامية، لكنني لا أعرف عن دراسة واحدة تقيّم بشكل منهجي الإسلامية من وجهة نظر السياسة الإثنية.

ربما أرضت هذه الفجوة كثيراً من الإسلاميين والقوميين العرب. فكلاهما يرى أن طرح مسألة الإثنية يشكل مسعى لتفكيك الوحدة «العضوية» للعالم العربي / الإسلامي[٢٤]. ولا بد من الإقرار، كما يشير إيليا حريق، بأن «السمة الإدماجية القوية للدين الإسلامي» تخمّد الصراع الإثني من الناحية النظرية. لكن كما يضيف

بن دور، «الإسلام نفسه ينقسم إلى عدة طوائف ما يشكل عنصراً إثنياً قوياً كغيره من العناصر». إلى جانب ذلك، تتخذ الهويات في الشرق الأوسط أشكالاً متعددة كما في أقسام العالم الثالث الأخرى. مثال ذلك، هناك خمسة عشر مليون بربري وخمسة ملايين كردي، كلهم مسلمون سنة، لكن غالباً ما تسود الهوية البربرية أو الكردية لا الإسلامية. وعند النظر إلى الشرق الأوسط من موقع الباحث، نجد أنه «فسيفساء» ثقافية ودينية وإثنية ـ كما توضح الصور الملحقة بتلك المجموعة[٢٥].

ما هي الجذور التاريخية لهذه الفسيفساء؟ إن الإجابات التي يقدمها إسمان ورابينوفيتش وحريق عن هذا السؤال متشابهة رغم وجود بعض الاختلافات في ظل إطار سياسي واحد.

ويشير حريق إلى أن الهويات الإثنية تعززت بتداخل وتراكم الشقاقات الاجتماعية والثقافية والدينية والمهنية. وهذا التفكك اللاحق للنظام المليّ وفرض حدود جديدة على العالم بعد الحرب العالمية الأولى مَهَّد لدول جديدة، وبخاصة في الهلال الخصيب. ويرى الثلاثة مرددين غيرتز، أن هذا الحدث أثار الصراع الإثني/ القومي عندما تنافست المجموعات للاستيلاء على الدولة. ويرون أيضاً، خلافاً للمقدمات المنطقية لنظرية التحديث، أن الاتصالات والتعليم والتمدين تعزز باستمرار الهويات المتعصبة. وأخيراً، يتفق الثلاثة على أن الصراعات الإثنية شكلت شخصية الإيديولوجية القومية العربية.

غير أن تقييماتهم للقومية العربية تختلف. يرى بن دور أن القومية العربية كانت استيعابية وإكراهية وطوباوية، ما يعني ضمناً أنها لم تكن عقلانية، يوافق حريق مع القسم الأول من هذا التقييم فيكتب بعبارة تنطبع في الذاكرة أن «المشكلة كانت في فرض الإنسان على حقيقة اجتماعية تعددية، حيث القومية تشكل نموذجاً والواقع يشكل فسيفساء». مع ذلك، يصرّ أيضاً على أن القومية العربية كانت أداة إيديولوجية فعالة وعقلانية. فيكتب «إن إثارة العاطفة الإثنية أدت إلى ظهور القومية حيث تدعى المجموعة الإثنية أمة والعاطفة الإثنية للوحدة قومية. إن الإيديولوجية القومية هي... في الواقع ترشيد للعاطفة الوشائجية للناس».

إن هذه المقولة تقوم على نظرية معقدة إذا لم تكن ضمنية لكيفية تسييس تفاعل النخبة ـ الجماهير للإثنية. وفي مقالة تستذكر رواية بنديكت أندرسون لقوميات العالم الثالث[٢٦]، يشدد حريق على أن الإيديولوجية في الشرق الأوسط هي نتاج

النخب عامة والمثقفين خاصة. «إن الزعماء أكثر انسجاماً ويفكرون من خلال مفاهيم وحلول شاملة ـ أي أنهم يتحركون ويسترشدون بالإيديولوجيات». لكنه يشدد على أن الشمولية نفسها التي تبرز النخب من الجماهير تسم أيضاً إيديولوجياتهم بسمة الإكراه. «إن الإيديولوجية هي نتاج نشاط فكري والثقافة هي إرث الخبرات التاريخية للشعب. الثقافة هي تكريس للنموذج الفسيفسائي، والإيديولوجية هي القالب المتسق الذي سعى لوسمها». ولأن المثقفين يستمدّون «شرعيتهم من الإيديولوجية، لا الشعب»، يرى حريق أنهم «وجدوا أنفسهم يعوضون عن انعدام الصلة هذا بالاعتماد على تدابير الإكراه والقسر».

يوفر هذا التفسير للنخبة مثيلاً مفيداً للنظرية المنهجية للسياسة الإثنية التي تمدّ مقالات إسمان ورابينوفيتش وبن دور. فالثلاثة يقيِّمون كيف تشكّل السياسة الإثنية هياكل الدولة. يميّز الأولان بين الدول التي تسيطر عليها مجموعة مهيمنة واحدة، وتلك التي تحافظ على «حرية كافية للعمل لكي تتجنّب أن يستولي عليها أي من الكوميونات الإثنية المكوّنة لها».

إنني أرى أن هذا الانقسام إلى فرعين شديد العمومية لكي يكون مفيداً جداً. فكل الدول تستند إلى مستوى من السيطرة؛ لكن المسألة هي ما إذا كان الوصول إلى هذه السيطرة بقدر من الإشراك الطوعي أو الديموقراطية والتعددية أو عبر القوة المجردة. وكلما كان التحدي والتهديد الإثني أقوى، ازداد احتمال أن يتم التوصل إلى السيطرة من خلال القوة، وبخاصة إذا ما قامت مجموعة أقلية تخشى الإقصاء السياسي بفرض نفسها على الأغلبية، كما هي الحال في سوريا (العلويون مقابل المسلمين السنة)، وفي العراق (السنة مقابل الشيعة). إلى جانب ذلك، توضح حالة إسرائيل أنه حتى عندما تحكم مجموعة أغلبية ديموقراطياً، فإن باستطاعتها استخدام موقعها المسيطر لحرمان الأقليات من حقوق مساوية. وفي هذه الحالة يمكن أن تصبح الديموقراطية الليبرالية، جزءاً من المشكلة لا الحل. أخيراً، من الصعب على الدولة، كما تبيّن حالة لبنان (انظر أدناه) أن تؤدي دور «مدير محايد يحاول أن يسوي الخلافات وينظم الصراع»، إذا كانت تفتقر إلى صفة أساسية من صفات الدولة الحديثة ـ القدرة على الإكراه بصورة شرعية وقانونية.

يفصّل بن دور ديناميات السياسة الإثنية بنتائجها على الدولة. وتنهل وجهة نظره المنهجية عن السياسة الإثنية من دراسات كليفورد غيرتز وعمل جوزف روتشيلد بوجه خاص، وهو باحث هام في هذا الحقل لم يتم اقتطاف عمله في هذه

المجموعة. يرى روتشيلد، مردداً صدى براس، أنه رغم أن السياسة الإثنية تشكلها تلاعب النخبة بعواطف الجماهير، فإن توازن القوى بين المجموعات الإثنية يحدد الاستراتيجية المحددة التي تتبناها النخبة. وعلى هذا الأساس يحدد روتشيلد خمس استراتيجيات يجملها بن دور كما يلي: ١) «الإدماج المتعدد الأبعاد» إلى «درجة الاستيعاب التام»، ٢) «الإدماج المجتمِع مع. . . الاستقلال الذاتي الثقافي»، ٣) الاستقلال الذاتي الإقليمي أو الفدرلة، ٤) الانفصال أو الاستقلال التام، ٥) «السيطرة»، المعرَّفة بمثابة إقصاء تام للمجموعات الأخرى بالإكراه.

رغم أن هناك استراتيجيات متنوعة متاحة أمام الزعماء الإثنيين، يرى بن دور أن الشروط السياسية في العالم العربي استبعدت من الناحية العملية استراتيجيات الإدماج. وبدلاً من ذلك، كانت المقاربات السائدة اتباع الاستيعاب الإكراهي، وهو «سمة للقومية العربية»، أو «السيطرة» و«عكسها»، ويعني بها السيطرة الإكراهية لأقلية ضمن الأغلبية. إلى جانب ذلك، يرى بن دور أنه نظراً لأن الاستراتيجيات الإكراهية هي التي سادت، لم تصغ الدول العربية آليات مؤسسية لإدارة الصراع الإثني. ونتيجة لذلك، كانت الدول الضعيفة هدفاً للمعارضة الإثنية المتجددة، ما أنتج حلقة مفرغة من الصراع والقمع والتحدي ومزيد من القمع.

يجد هذا الحكم القاسي تأييداً في حالات سوريا والعراق والبحرين وتونس والجزائر، وإلى حد ما في اليمن وإيران. فقد عانت هذه الدول من انشقاقات إثنية أو قبلية أو دينية أو إثنوإيديولوجية طائفية عميقة تقاوم الحلول الديموقراطية. غير أن ذلك لا يكاد يُجمل المنطقة بأكملها. فقد استخدم تقاسم السلطة بالفعل في الكويت والمغرب واليمن ولبنان، وإلى حد ما في مصر والأردن. وبعيداً عن المنطقة تحقق تقاسم السلطة ومقدار من الديموقراطية التنافسية، بدرجات متفاوتة من النجاح، في ماليزيا وباكستان وبنغلادش. وهكذا يبرز السؤال: لماذا تكون بعض الدول أكثر تعرّضاً من غيرها للحلقة المفرغة من القمع والمعارضة؟

تقترح مقالة بن دور بعض الإجابات. فقد كتب أن «الأحجية» لا يمكن «تفسيرها بمصطلحات إيديولوجية أساساً». فكل ركن من أركان العالم الإسلامي يعاني من الناحية العملية من «توتر» ثقافي وأزمة شرعية، فيما تعرض **اختلافات** واسعة في البنى السياسية. وهكذا فإن وجود الشرعية الإيديولوجية بحد ذاتها أو غيابها يفسر القليل. الجواب يوجد، كما يرى بن دور، في تكوّن الدولة والدرجة النسبية «للدولنة» أو الاستقلال الذاتي المؤسسي الذي تحصل عليه الدولة. ويشير بن

دور الى أن الدول العربية رغم أنها معرضة لآثار الصراع الإثني المخلة بالاستقرار، فقد أظهرت قدرات عظيمة على البقاء. لقد تحدَّت القومية العربية فكرة الدولة نفسها، لكن بعد أن عانت هذه الإيديولوجية الطوباوية من ضربات متكررة في السبعينيات، دامت الدولة. وقد واجهت الدولة لاحقاً تحدياً إسلامياً وإثنياً. ويشدد ابن دور على أن هذه القوى كانت ناجحة لأنها توضح هويات أصيلة وشعبية ولأن النخب الريفية رعتها.

هل يوفر الإسلام والإثنية المادة الخام لكسر الحلقة المفرغة للسياسة الإثنية، أو أنهما سوف يكررانها في أشكال جديدة أكثر قساوة؟ بن دور متفاؤل بادىء ذي بدء. فهو يرى أن «الإسلام معروف بأنه متسامح وتعددي وإدماجي، وقد تعايش جيداً مع الصراع الإثني». لكن في ملاحظة تردد إشارات حريق، يرى بن دور أيضاً أنه في السنوات الأخيرة «حلت العواطف الإسلامية والولاءات الكوميونية... محل الثورة القومية التي أكلت أبناءها. وتتلاعب النخب الإثنية بدورها بالشعارات القومية والجذرية الأخرى، لكن الحجاب الرقيق للسياسة الإثنية موجود في الأسفل... ليراه الجميع».

إن جزءاً من مشكلة هذا التحليل النيّر أن بن دور لا يوسع استدلالاته بشكل كاف. إنني أرى أن الإثنية تخلق **احتمال** وقوع الصراع والسلطوية. لكن الشقاقات الإثنية يمكن أن تخدم **كقوة دافعة** لتقاسم السلطة. إذا كانت الدولة مهمة، كما يوحي بن دور، فإن مرد ذلك أنها يمكن أن تتمأسس مع الوقت وتنظم الهويات الإثنية بطرق مختلفة. ولا تشمل هذه العملية إنشاء مؤسسات الدولة فحسب، وإنما أيضاً مأسسة **فكرة الدولة كحكم محايد لمزاعم المجتمع المتنافسة أو كمدافع محارب عن برامج العمل الطائفية**. هنا يجدر بنا طرح السؤال الذي وضعه ج.ب.نتل (Nettle) واقتبسه بن دور: «إلى أي مدى يعمم الأفراد مفهوم الدولة وإدراكها في أفكارهم وأفعالهم، وإلى أي حد يكون هذا الإدراك ظاهراً»؟.

يعيدنا سؤال نتل إلى مسألة الإيديولوجية التي لا ينظر إليها كنوع من رد الفعل النفسي الاجتماعي على «توتر» التحديث، وإنما كنتاج مادي لبناء الدولة وتطور الدولة. فالنخب الحاكمة تستطيع رعاية الهويات الإسلامية أو القبلية أو اللغوية أو الثقافية لتشجيع الإدماج وتقاسم السلطة، أو يمكنها تشكيل هذه القوى نفسها للوصول إلى الصراع الطائفي والسيطرة الإكراهية. وتصاغ هذه الاستراتيجيات المختلفة تبعاً لمهارات القيادة وتوازن القوى بين المجموعات الإثنية والشروط

الاجتماعية الاقتصادية التي تجعل إحدى المجموعات جاهزة للتعبئة النخبوية، والخصائص الذاتية للثقافة أو الدين أو الإثنية. وتتفاعل كل هذه القوى بطرق معقدة فتفضي إلى نتائج غير متشابهة، كما توضح دراسات الحالة المقتطفة في هذا الكتاب.

لبنان

لقد رأينا أن إيليا حريق يزعم أن المثقفين لعبوا دوراً قيادياً في إعطاء القومية العربية سمتها الإكراهية. ويرتكز تفسيره للنظام التوحيدي في لبنان على صورة مرآوية لهذه الأطروحة. فحريق يرى أن تقاسم السلطة إذا نجح في لبنان (وهو زعم يمكن الطعن فيه)، فمرد ذلك أن النظام أدير من قبل الرعاة التقليديين، لا المثقفين. لقد ظهر نظام وكالة غير متحزب في القرن التاسع عشر، وسرعان ما حُدِّث بتوفير «الطرق ومرافق الماء والكهرباء والمدارس وأسعار المحاصيل الجيدة والوظائف، إلخ» إلى الطوائف المتعددة الإثنية. وقد كرَّس «الميثاق الوطني» لعام ١٩٤٢ والدستور قواعد اللعبة بتخصيص تمثيل بنسب ثابتة لكل طائفة من السكان. لقد استنبط زعماء لبنان، نظاماً مصمماً لنزع فتيل القوة التدميرية المحتملة للإثنية قبل إجراء الانتخابات، ما ضمن نظرياً أن «تأتي حاجات الدائرة الانتخابية قبل الأولويات الطائفية».

يدلّل حريق على أن هذا النظام استفاد مما يدعوه ليجفارت «عوامل مساعدة» أو شروط متجذرة في التطور التاريخي الخاص بلبنان. مثال ذلك، إن وجود دوائر انتخابية متعددة الإثنيات يصعب توفيقه مع الشروط المثالية للنظام التوحيدي كما وضعها ليجفارت. لقد صمم زعماء لبنان قانوناً انتخابياً ونظاماً للاقتراع «للكتل» يستفيد من هذا الإرث المتميّز لإنشاء نظام له مزايا على الديموقراطيات التوحيدية التقليدية، غير أن حريق نفسه بشير إلى أن «نظام الحصص. . . يعمل بنجاح طالما أن الأحزاب. . . تشعر بأنه يمثل مصالحها ويعكس التغيرات في الشروط الديموغرافية. . .». وإذا لم يكن هناك شيء يدفع النخب للاستجابة للتغيرات، فقد تعارض النخب الدعوات التي تنادي بإعادة توزيع حصص التمثيل الإثني، ومن ثم يتعرض النظام بأكمله للخطر. إن الطرفة التي تحكي عن المزارع الذي صرخ عندما سمع جلبة في قن الدجاج، «من هناك»؟ فيجيبه الثعلب، «لا أحد سوانا نحن الدجاج»، تشير إلى المشكلة: غياب (أو غموض) الدولة. فاستناداً إلى ما يقرّ حريق

بأنه حوافز «عملية» لا «حس عالٍ بالوعي المدني»، توقف رعاة لبنان عن خدمة المصالح العريضة عندما تغيّرت هذه الحوافز. لقد كان النظام منذ بدايته يقوم على أن النخب لن تعبىء التأييد لفكرة إقامة دولة مستقلة ذاتياً. وهكذا عندما أدت الأحداث الإقليمية إلى انقسام الجيش، لم يَنْبرِ أحد للدفاع عن الدولة، ليس الثعالب على الأقل.

قد يبدو أن حريق لا يشاركني في حكمي القاسي. فهو، رغم كل ذلك، يشدد على أن «النظام اللبناني لم ينهر في السبعينيات تحت ثقله»، لكنه يقرّ بأن النظام كان هشاً في جوهر، ملاحظاً أن الحرب الأهلية نشأت عن «التقاء الصراع الداخلي مع الضغط الخارجي». وهو في الواقع لا يكاد يكون متفائلاً بشأن المستقبل. ولا يشارك بن دور تفاؤله بأن الإسلاميين سوف يوفرون أساساً مناسباً لهوية جماعية. فقد كتب أن «الاعتدال والإدماج الإثني... المرتبطان بالإسلام، هما الآن قليلا الوجود فيما تتقدم كثير من الدول على مسار الأصولية». مع ذلك، تجدر بنا الإشارة إلى أن حزب الله قبل المقدمة المنطقية لتقاسم السلطة، على المستوى التكتيكي على الأقل، وأوقف مسعاه لفرض دولة إسلامية. إن مفهوم مثل هذه الدولة في لبنان يبعث على السخرية، وأي محاولة لتحقيقه من شأنها أن تعيد إشعال الحرب الأهلية.

الجزائر

إذا كان لبنان مثالاً على دولة ابتكرت إجراءات شبه ديموقراطية لتقاسم السلطة بنجاح مشوب بالفشل، فإن الجزائر مثال على دولة أدى فيها الغياب التام تقريباً لأي إرث لتقاسم السلطة إلى تمهيد الطريق أمام الحرب الأهلية بعد أن تحوّل الرئيس السابق الشاذلي بن جديد إلى الليبرالية سنة ١٩٨٨. تبدأ مقالتي بتقييم فكري لدور الخطاب السياسي الإسلامي والحركات الإسلامية في دفع تقاسم السلطة إلى الأمام أو عرقلته، ثم تتناول حالة الجزائر لإيضاح هذه النقاط النظرية. وأنا أزعم أن تقاسم السلطة ليس مجرد واقع مؤسسي بل واقعاً إيديولوجياً أيضاً، فهو يتطلب تصوراً للكوميونة السياسية التي تنسب قيمة استراتيجية لمبدأ تقاسم السلطة مع الخصوم الإيديولوجيين. وأضيف في سياق هذه المقدمة، أنه يتطلب أيضاً تصوراً للدولة كحكم محايد يقف فوق النزاع على تحديد الأمة.

هل الإسلام كدين والإسلاميون كمفسرين للدين قادرون استنباط مثل هذا

التصور وتعبئة التأييد له؟ المهمة الأولى تتوجه نحو الخصائص الجوهرية للدين، والثانية تتوجه نحو الشروط السياسية والاجتماعية التي تجعل تعبئة الأتباع خلف إيديولوجيات مختلفة أمراً محتملاً إلى حد ما. لقد ميّزت بين أربعة أنماط من الخطاب الإسلامي: الأصولي المتشدد والأصولي الإصلاحي والحداثة التكتيكية والحداثة الاستراتيجية. وحده الشكل الأخير من الإيديولوجية الإسلامية يقدم أساساً صلباً لتقاسم السلطة لأنه ينسب قيمة إيديولوجية جوهرية لتقاسم السلطة. وتقدم الأصولية الإصلاحية أساساً **قصير المدى** للتوفيق السياسي لأنها لا تسعى للتخلص الفوري من الوضع الراهن. لكن بما أن هدفها النهائي هو إنشاء «نظام أخلاقي» موحد، فإن انتشارها الناجح بين المؤيدين الريفيين سوف يعرّض للخطر النخب الحاكمة في نهاية المطاف، ومن دون دعم هؤلاء يتعذر التحول إلى الديموقراطية.

لقد حدث شيء مشابه لذلك في الجزائر، فزعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ جعلوا الانقلاب محتوماً بوعودهم العلنية بحرمان قطاعات أساسية من المجتمع من حقوقها. لقد كان المجتمع مفككاً جداً بفعل الانقسامات الإثنية والدينية والإيديولوجية، ما جعله على نحو خاص مرشحاً سيئاً للإيديولوجية الإسلامية الشمولية. وأدت هجمات مدني على مناوئيه الإسلاميين (مثل الشيخ نحناح) بعد انتخابات حزيران/يونيو ١٩٩٠، ومطالب علي بلحاج بتعديل الدستور الجديد بطريقة تحرم «البربر والشيوعيين» من حقوقهم المدنية، إلى إضعاف موقع الرئيس بن جديد، في حين أنها قوّت معارضي الإصلاح بين العسكر.

رغم أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ساهمت في إيصال نفسها إلى الموت، فإننا نخطىء إذا ألقينا اللوم عليها فقط. بل خلافاً لذلك، أدت الطبيعة الضعيفة للدولة الجزائرية إلى فتح الباب أمام الحرب الأهلية. وبالنظر إلى أحداث الماضي القريب، لا يبدو واضحاً إذا ما كانت هذه الدولة قائمة أصلاً، إذا كنا نعني بالدولة (متبعين في ذلك غيوتانا موسكا) «طبقة حاكمة» متماسكة ملتزمة بحماية المصالح الجماعية[٢٧]: فقد استندت جبهة التحرير الوطني على «سياسة القبيلة»، فكانت مكنة سياسية تشحّم تروسها بأرباح النفط. وعندما تراجعت هذه الأرباح، تعثّر النظام، وأدى الصراع الذي تلا ذلك على السلطة إلى جعل «الدولة» غير قادرة على تطبيق مقاربة ثابتة تجاه الإسلاميين. وخلافاً للإخوان المسلمين في مصر، لم تطوّر الجبهة الإسلامية للإنقاذ أبداً إيديولوجية متماسكة للإصلاح التدريجي، وخلافاً للإسلاميين في لبنان، لم تستطع أن تكيّف نفسها في نظام **سابق الوجود** (وإن يكن

محطماً وأعيد إصلاحه) لتقاسم السلطة. لقد قفز إسلاميو الجزائر إلى الخواء السياسي والإيديولوجي الناتج مع وعود بالخلاص السياسي أدت إلى تحطيم بن جديد وتقوية خصومه.

نيجيريا

أثبتت مسعى ترويج الديموقراطية وتقاسم السلطة في المجتمعات المنقسمة خارج الشرق الأوسط أنه لا يقل إثارة للتحدي. ونظراً لأن الإسلام وصل إلى بلدان مثل ماليزيا وإندونيسيا وحتى نيجيريا متأخراً جداً عن وصوله للشرق الأوسط، فقد كان على الإسلام أن يتنافس لا مع المسيحية فحسب، بل مع الهويات الإثنية الراسخة. وفي ماليزيا وإندونيسيا بوجه خاص، استوعبت هذه الهويات الإثنية جزئياً ـ ومن ثم تغيّرت ـ طبيعة الإسلام في أقسام هامة من الكوميونة. وقد تشكلت هذه التطورات بدورها بأنماط متميّزة من بناء الدولة وتلاعب النخبة بالهوية الإثنية والدينية. وكما في الشرق الأوسط وأوروبا الشرقية، لعب التنافس على سيطرة النخبة على السلطة السياسية والاقتصادية دوراً مركزياً في تحديد إذا ما كان التنوّع والديموقراطية متوافقين أو متخاصمين.

تقدم نيجيريا وماليزيا حالتين متباينتين لهذه الدينامية. في نيجيريا، أدت جهود النخبة لاحتواء أو تسوية أو استغلال الشقاقات الإثنية الدينية من خلال المراجعة الدورية للنظام الفيدرالي وتدابير تقاسم السلطة إلى توليد الصراع المدني والحكم السلطوي. بالمقابل، أمّن نظام تقاسم السلطة المستقر نوعاً ما وشبه التوحيدي في ماليزيا شيئاً من التسوية الإثنية الدينية رغم التحدي الذي طرحته الأصولية الإسلامية على مدى العقدين الأخيرين.

توفر مقالة روتيمي سوبيرو عن نيجيريا تذكرة رزينة بمدى صعوبة تعزيز الديموقراطية عندما تبقى هناك «حاجة لكي تحقق الطبقة السياسية. . . قدراً صغيراً من التوافق حول القيم الأساسية مثل حكم القانون والاعتدال السياسي والمسؤولية». ويمكن القول حقاً إنه لا توجد طبقة أو نخبة حاكمة موحّدة في نيجيريا، على غرار الجزائر. بل إن السياسة تسودها المنافسة بين ثلاث مجموعات إثنية ـ دينية: الهاوسا ـ فولاني المسلمون في الشمال واليوروبا المسلمون والمسيحيون في الغرب والإيغبو المسيحيون بمعظمهم في الشرق. وقد تحققت سيطرة هذه المجموعات كنتيجة جزئية للصيغة الاستعمارية: فضّل البريطانيون الزعماء المسلمين

في الشمال والزعماء القبليين في الغرب والنخب المسيحية في الشرق. اليوم، تشكل هذه المجموعات الثلاث نحو ثلثي سكان نيجيريا الذين يبلغ عددهم ٨٨,٥ مليون نسمة. والباقي موزع بين «ما يزيد على مئتي أقلية إثنية».

تفاقم الصراع الديني والإثني بسبب التنافس على السيطرة على الإيرادات العائدة من النفط. فرغم أن أكثر من نصف سكان نيجيريا يعيشون في الشمال (المسلم) المهيمن سياسياً، فإن احتياطات النفط موجودة في دلتا نهر النيجر الجنوبية، التي تقطنها أقليات إثنية. هذا اللاتوازن بين الموارد البشرية والاقتصادية تُرجم إلى تنافس بين الشمال الذي سعى لفرض هيمنته والمقاطعتين الشرقية والغربية اللتين حاولتا الاحتفاظ بالسيطرة المحلية.

إن التجربة النيجيرية تعطي مصداقية للقول إن النظم البرلمانية على طريقة وست منستر لا تصلح للمجتمعات الشديدة الانقسام. فمنذ انهيار الديموقراطية البرلمانية سنة ١٩٦٦، استخدم الزعماء النيجيريون، بقليل من النجاح، عدة ترتيبات فيدرالية وتوحيدية سعياً وراء احتواء الخلافات الإثنية/الدينية.

ثمة أسباب عديدة تفسّر سبب إخفاق هذه المساعي لاحتواء الصراع الوشائجي، لكننا نستطيع الإشارة إلى مسألتين أوليتين لخدمة غرضنا. أولاً، لقد استغلت النخب الإثنية والدينية الهويات لدفع مواقعها الخاصة إلى الأمام في هيكلية السلطة. كما أن جهود الزعماء الشماليين مثل الجنرال إبراهيم بابنغيدا لاستخدام الإسلام لفرض السيطرة وتطويق الدعوات لإحلال الديموقراطية حددت ميدان التنافس السياسي على مدى الخمس عشرة سنة الأخيرة. وفي الوقت نفسه، وكما يمكن أن يتنبأ هورويتز، لم تتمكن الترتيبات الفيدرالية والتوحيدية المتنوعة التي طبقت من التغلب على عدم الثقة في أوساط النخبة. وأحدثُ ابتكار في هذا المجال المزاوجة بين نظام ثنائي الحزب متحكم فيه ونظام شبه توحيدي يقسم الحزب إلى مناطق يتم بموجبه إدراج «النخب المؤثرة من كل قطاعات الفيدرالية» لإعادة توجيه «التنافس بين الإثنيات. . . بحيث يكون أكثر اشتداداً ضمن الأحزاب مما هو عليه بينها».

يبدو أن أحد أهداف التقسيم إلى مناطق توفير حيّز للمناورة أمام النظام السلطوي عن طريق إزاحة الصراع عن المركز. غير أن إلغاء بابنغيدا للانتخابات الرئاسية التي جرت في حزيران/يونيو ١٩٩٣ بعد أن اتضح فوز أبيولا، وهو مسيحي، يوحي

بأن تلك الاستراتيجية لم تنجح. بل على العكس من ذلك، فقد تواصل الصراع الرئيسي على المركز. ورغم طرح اقتراحات مثل إنشاء ثلاثة مناصب لنيابة الرئيس، فإن نيجيريا تواصل انغماسها أكثر في خواء الديكتاتورية.

ماليزيا

خلافاً لنيجيريا، تقدم ماليزيا مثالاً على دولة منقسمة إثنياً طورت فيها النخبة الحاكمة شكلاً ناجحاً نسبياً من أشكال تقاسم السلطة والحكم شبه الديموقراطي في الوقت نفسه، ومستوى معيناً من الإجماع بين النخب على المحافظة على هذا النظام. وفي مركز هذا النظام يوجد ائتلاف حاكم يوحّد المنظمة الوطنية الملايية المتحدة (أمنو) ذات النفوذ الكبير، واتحاد الصينيين الماليزيين والمؤتمر الهندي الماليزي. وقد فرضت هذه الأحزاب الثلاثة مجتمعة دستوراً معقداً ومتناقضاً. فمع أن ماليزيا ليست دولة إسلامية، فإن الدستور يرسخ الإسلام بمثابة الدين الرسمي، فيما يوفر حرية الدين وإخضاع القانون الديني للقانون العلماني، والقانون المحلي أو قانون الولاية للقانون الاتحادي. ورغم أن اضطرابات سنة ١٩٦٩ التي قام بها الملاييون المسلمون هزت أسس النظام وأدت إلى إعادة توكيد السياسات الإسلامية، فقد نجح النظام بقدر معقول.

إن أسباب هذا النجاح النسبي، كما ترى جوديث ناغاتا، كثيرة. وتفسَّر جزئياً بفرض منطق توازن السلطة الديني ـ الإثني. فنظراً لأن المسلمين يشكلون ٥٢ بالمئة من سكان ماليزيا، وجدت النخبة الحاكمة المسلمة أن التوفيق الإثني بديل أكثر عقلانية للسيطرة الإثنية. غير أن جذور نجاح ماليزيا توجد أيضاً في الطريقة الفريدة التي تم بها تعريف الإسلام كدين ثم مأسسته من قبل الدولة والنخبة الحاكمة. فكما يلاحظ ناغاتا، «يعبىء (أمنو) صفوف خبرائه الدستوريين والعلماء المتعاطفين في المركز» لتقديم بديل تعددي للإسلام الأصولي. ويرجع الفضل في اتباع مثل هذه السياسات إلى زعماء مثل مهاتير رئيس الوزراء ونائبه أنور إبراهيم (الذي كان مرتبطاً بالأصوليين فيما مضى). غير أن علينا أن نضيف أيضاً أن التطور التاريخي الخاص للإسلام نفسه سهَّل هذا المسعى لمأسسة أخلاق إسلامية أكثر تعددية.

السبب الآخر لنجاح النظام، كما أشرنا أعلاه في مناقشتنا لعمل هورويتز، له صلة بأن النظام الماليزي ليس توحيدياً بالكامل. فقد أبقي الحزب الملايي الإسلامي

(باس) الأصولي خارج الائتلاف الحاكم، رغم أنه يحكم اليوم ولاية كلانتان بالائتلاف مع حزب صغير انشق عن «أمنو». ويذكرنا إقصاء «باس» بأن بعض الإيديولوجيات والحركات الإسلامية معادية في جوهرها لمعيار تقاسم السلطة. بالإضافة إلى ذلك، توحي تجربة ماليزيا بأن التطور الاقتصادي والمشاركة السياسية لا يغيران بالضرورة المعتقدات الأساسية، بل إن هذه السيرورات يمكن على عكس ذلك أن تؤدي إلى تعزيز الروحية الأصولية. إن مطالبة «باس» بتحويل ماليزيا إلى دولة إسلامية يمكن أن تؤدي، إذا ما طبقت، إلى تمهيد الطريق أمام حرب أهلية لأن المقدمات المنطقية لمثل هذه الدولة (كما يفهمها «باس») تطالب بإخضاع غير المسلمين، فضلاً عن المسلمين بالاسم، إلى هيمنة نخبة أصولية. ويسجل للنخبة الحاكمة في ماليزيا تمكنها من صد هذا المزيج من الشمولية والطائفية.

كم من الوقت يستطيع حكام البلاد عزل أخصامهم الأصوليين؟ يوحي تعاون أنور إبراهيم أن الدولة شديدة المهارة في مواجهة هذا التحدي. كما أن اللامركزية الجزئية التي تفوّض بعض السلطة للولايات والزعماء المسلمين المحليين أو السلاطين عملت في الغالب لمصلحة الحكومة الاتحادية. فالإيديولوجية الوحدية للأصوليين تثلمت على يد السلاطين، الذين غالباً ما ترتكز سلطتهم على مزيج متغاير من الرموز والتقاليد الإسلامية وغير الإسلامية. غير أن حالة كلانتان تبين أن اللامركزية الجزئية للحكم والسلطة الإسلامية سيف ذو حدّين: تستطيع النخب الأصولية حيث تعبّأ أن تستخدم قاعدة السلطة المحلية لعزل المفكرين التحديثيين وتحدي الإيديولوجية التعددية للنخب الاتحادية والسلاطين على حد سواء. إلى جانب ذلك، أدت العولمة إلى تقوية الأصوليين بوضوح بربطهم بشبكة سياسية اقتصادية وثقافية عالمية ترفض دون خجل الأفكار التعددية للحكم الإسلامي.

الخلاصة

يلحظ هذا المسح أن صراعات الهوية في العالم العربي والعالم الإسلامي الأوسع سوف تواصل تقويضها لمساعي تحقيق الديموقراطية التعددية في العقود القادمة. ربما تفلح ترتيبات تقاسم السلطة في تهدئة الصراع أحياناً بين الهوية والديموقراطية، لكنها تخلق أيضاً مشكلات قائمة بذاتها تعزز النزاع الإثني أو الديني.

إن التفسير المقنع لسبب وكيفية تقويض الصراع الإثني والديني للديموقراطية لا

يمكن أن يرتكز حصرياً على رؤية وشائجية أو ذرائعية للهوية. من الواضح أن الهويات الوشائجية تملك عنصراً ذاتياً يميل لصالح الصراع والنضال من أجل السيطرة. وتمثل الأصولية الإسلامية تحدياً معقداً بوجه خاص، لأنها تدمج الطائفية والشمولية معاً. ولا تستطيع الأقليات الإثنية أو اللغوية توسّل المقدّس أو الشامل، ومن ثم يَسِمُها أخصامها الدينيون في الغالب دون وجه إنصاف بأنها «طائفية»(٢٨).

غير أن الوشائجية لا تحدد النتائج. إنها تمثل مصدراً محتملاً يسخّر ويشكّل عن طريق السيرورات المتنوعة لبناء الدولة، وعن طريق استراتيجيات النخب الحاكمة والمعارضة ـ وكثير منها تفتقر إلى المحبة الذاتية للدين أو التقليد الإثني خارج المنفعة التي تمثلها. وفي ختام العقد الأخير من القرن العشرين، نشهد التلاعب الازدرائي بالهوية، وإخفاق الزعماء في وضع رؤية بديلة يمكن أن يتعايش بموجبها الكروات والمسلمون والصرب أو المسلمون واليهود أو المسلمون والبربر ـ أو المسلمون والمسلمون. إن إفلاس القيادة يمهّد الطريق أمام مزيد من الصراع وإراقة الدماء.

يجب ألا يقنط أولئك الذين يصرون على رؤية أخرى للمستقبل. فاحتمال أن تسود الطائفية وعدم التسامح يجب أن يخدم بحد ذاته بمثابة «دعوة إلى اليقظة». ويضطلع المثقفون بمسؤولية كشف أعمال التلاعب التي تقوم بها النخبة واقتراح رؤية بديلة أكثر عقلانية وتسامح لليهودية والمسيحية والإسلام. كما أن من واجب المجتمع الدولي معارضة التحول الشكلي للطائفية إلى الحرب و«التطهير العرقي» والإبادة الجماعية. وذلك يتطلب، على الأقل، التخلي عن الفكرة التي ترى أن الصراعات الإثنية أو الدينية، مثل الصراع الذي مزّق يوغسلافيا، «قديم قدم الدهر» و«غير محدود بزمان». لقد شجع القادة الازدرائيون هذه العداوات ويجب تحميلهم المسؤولية عن أفعالهم وكلماتهم على حد سواء.

الهوامش

(١) انظر: John Pomfret, **The Washington Post**, July 1, 1996, p.13 and **Berserkistan in Bosnia**, «Sunday's Mostar Elections», June 28, 1996, (WWW. linder. com/bersek).

(٢) ليس من قبيل المصادفة ألا تضم أسماء عدد من الأحزاب غير الطائفية، مثل حزب الفلاحين الكرواتي والجمهوريون، كلمة «ديموقراطية».

(٣) انظر: Janusz Bugajski, **Ethnic Politics in Eastern Europe** (Armon, New York: M. E. Sharpe, 1995), pp.25-33. وبالإضافة إلى ما ورد أعلاه، كانت الأحزاب الرئيسية هي: المنظمة البوسنية الإسلامية والحزب الديموقراطي الإسلامي والحزب الديموقراطي الصربي وتحالف الألبانيين الديموقراطي.

(٤) Ronald Robertson and John Chirico, «Humanity, Globalization and Worldwide Religion Resurgence: A Theoretical Exploration,» **Sociological Analysis**, 46, no.3 (1985): 22, cited in John Esposito and John voll, **Islam and Democracy**, (New York: Oxford University Press, 1996), p.15.

(٥) انظر: **Time Magazine Daily**, Pathfinder, July 13, 1996.

(٦) انظر: Saad Eddin Ibrahim, **Sects, Ethnicity and Minority Groups in the Arab World** (Cairo, Ibn Khaldoun Center for Developmental Studies, Segel al Arab Printing House, 1994), p.7.

(٧) انظر: David Butter, «Food for Thought in Ceausescu's fall» **Middle East Economic Digest**, Jannuary 12, 1990, p.7, Peter David «The Arab World», **The Economist**, May 12, 1990, p.23, and Khalil Khashan, «The Quagmire of Arab Democracy» **Arab Studies**, Vol.14, no.1 (Winter 1992), pp.17-33.

(٨) Rex Brynen, Bahgat Koran, and Paul Noble, editors **Political Liberalization and Demorcratization in the Arab World, Volume 1, Theoretical Perspectives** (Boulder and London: Lynne Rienner Publisher, 1995)؛ سعد الدين إبراهيم، **المجتمع المدني والتحول الديموقراطي في الوطن العربي، التقرير السنوي، ١٩٩٥، (القاهرة، مركز ابن خلدون، ١٩٩٦)**.

(٩) بالإضافة إلى إسبوزيتو وفول (١٩٩٦)، انظر: Dale F. Eickelman and James Piscatori, **Muslim Politics** (Princeton: University of Princeton Press, 1996).

(١٠) انظر على سبيل المثال Gabriel Almond and G. Bingham Powell, **Comparative Politics: A Developmental Approach** (Boston: Little and Brown, 1966), pp.1-41.

(١١) تتوفر المجموعة الكاملة لأعمال غيرتز في كتابه **The Interpretation of Cultures** (New York: Basic Book, 1973).

(١٢) *Vilfredo Pareto, **Sociological Writings, Selected and Introduced** by S. E. Finer* (Rowman and Littlefield: Roman, N. J. 1966).

(١٣) Kenneth Thompson, editor, **Readigns from Emile Durkheim** (Ellis Harwood, Chichester, 1983)، إن عمل غيرتز متأثر بشدة بدوركهايم.

(١٤) Clifford Geertz, «Ideology as a Cultural System» **The Interpretation of Cultures** pp.193 - 234.

(١٥) مثال ذلك، يعرّف اليوروبا في نيجيريا أنفسهم على أنهم مسلمون ومسيحيون، وكذلك أويوس وإيفيس. غير أن الهوية الأخيرة هي التي تخدم بمثابة خط انشقاق سياسي. انظر: David D. Laitin, **Hegemony and Culture Politics and Religions Change Among the Yoruba** (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

(١٦) Abner Cohen, **Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba** (Berkeley: University of California Press, 1969).

(١٧) Sayyid Vali Nasr, **The Vanguard of the Islamic Resolution: The Jamaat-I Islami of Pakistan** (Berkeley: University of California Press, 1994).

(١٨) انظر Laitin, (1986)، يشير لاتين إلى أنه في فترة الاستعمار البريطاني لنيجيريا، قوّى البريطانيون الزعماء القبليين لليوروبا بدلاً من الزعماء الدينيين. ومن ثم طورت الهوية القبلية بعداً سياسياً تفتقر إليه الهوية الإسلامية والمسيحية.

(١٩) Robert Dahl, **Polyarchy** (New Haven: Yale University Press, 1971).

(٢٠) Adam Przeworski, «Some Problems in the Study of the Transition to Demorcracy,» in Guillermo O'Donell et .al (eds.) **Transitions from Authoritarian Rule: Comparative prespectives** (Johns Hopkins, University Press, 1986), pp.47-63. Stepan Haggard and Robert Kaufman, (eds.) **The Political Economy of Demorcratic Transitions**, (Princeton, Princeton University Press, 1995), pp.26-44.

(٢١) Timothy Sisk, **Democracy in South Africa: The Elusive Social Contract**, (Princeton N. J., Princeton University Press, 1995).

(٢٢) Milton J. Esman and Itamar Rabinovich (eds.) **Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East** (Ithaca and New York: Cornell Univerisity Press, 1988), pp.3-24. تضم هذه المجموعة مقالة واحدة من المقالات الواردة في مجموعتنا، وهي مقالة غبريال بن دور.

(٢٣) إن مقالة إيليا حريق الواردة في هذا الكتاب نسخة محدثة من مقالة أساسية نشرها سنة ١٩٨٢: «The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East», **International Journal of Middle East Studies** (3, 1982), 303-323.

(٢٤) لإعطاء مثال واحد على هذه الظاهرة، نذكر المصاعب التي لقيها الدكتور سعد الدين إبراهيم، مدير مركز ابن خلدون، في عقد مؤتمر في القاهرة حول الإثنية في العالم العربي، فقد هاجم الإسلاميون والقوميون العرب المشروع وأجبروه على عقد الاجتماع في قبرص. انظر كتابه، **الملل والنحل والقرارات: هموم الأقليات في الوطن العربي** (القاهرة: مركز ابن خلدون لدراسات التطور، الطبعة الثانية، ١٩٩٤).

(٢٥) انظر الصور الملحقة في كتاب إبراهيم، **الملل**، ص ص ٦٢، ٧٤، ٩٧، ٩٩، ١٠١.

(٢٦) Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism** (London: Verso, 1991).

(٢٧) Geatana Mosca, **The Ruling Class**, Translated by Hannahy D. Kahn (New York, McGraw Hill, 1939).

(٢٨) يقارن جون إسبوزيتو Esposito وجون ڤول Voll في كتابهما: **Islam and Democracy** (Oxford: Oxford University Press, 1996)، السياسات «الطائفية» للأحزاب الإسلامية التقليدية في السودان مع السياسات «الإدماجية» للجبهة الإسلامية القومية بزعامة الترابي. ويبدو أن الرسالة الضمنية هي أن المزاعم الشموالية الافتراضية للجبهة تقدم حلاً لإرث الصراع الديني في السودان. انظر ص ص ٧٨ ـ ١٠١.

الثورة الإدماجية:

المشاعر الوشائجية والسياسات المدنية في الدول الحديثة

كليفورد غيرتز

I

في العام ١٩٤٨، بعد سنة على الاستقلال أو يكاد، وجد بنديت نهرو نفسه في الوضع المحيّر دائماً لسياسي معارض تبوّأ السلطة أخيراً، وعليه أن يطبّق سياسة اعتنقها مطوّلاً دون أن يحبها. فقد عُيِّن مع باتل (Patel) وسيتاراماايا (Sitaramayya) عضواً في لجنة الأقاليم اللغوية.

لقد كان حزب المؤتمر يؤيّد مبدأ تحديد حدود الولاية في الهند على أساس لغوي منذ نشأته تقريباً، ويرى على سبيل التهكّم، أن محافظة البريطانيين على وحدات إدارية «اعتباطية» ـ أي غير لغوية ـ كانت جزءاً من سياسة فرّق تسد. ففي العام ١٩٢٠ أعاد الحزب بالفعل تنظيم فروعه على أساس لغوي لكي يضمن جاذبيته على الصعيد الشعبي بشكل أفضل. لكن نهرو اهتزّ بشدة من تجربته في اللجنة اللغوية، ربما لأن أصداء التقسيم كانت لا تزال تتردد في أذنيه. وقد اعترف بذلك بصراحته التي جعلته فريداً بين زعماء الدول الجديدة:

> لقد فتح (هذا التحقيق) أعيننا بطريقة أو بأخرى. فستون عاماً من عمل حزب المؤتمر القومي كانت ماثلة أمامنا، وقرون طويلة من تاريخ الهند الحافل بالولاءات الضيّقة والغيرة التافهة والتحاملات الجاهلية المشتبكة في صراع مميت، كانت بإزائنا، وكنا فزعين لمعرفة مقدار رقّة طبقة الجليد التي نتزحلق عليها.

> فبعض أقدر الرجال في البلاد مثلوا أمامنا وصرّحوا بثقة وإصرار أن اللغة في هذا البلد ترمز إلى الثقافة والعرق والفردية وأخيراً الأمة الفرعية وتمثلها[١].

لكن، فزعين أم لا، كان على نهرو وباتل وسيتارامايا في النهاية أن يصادقوا على مطالب أندرا بأن تصبح ولاية تقوم على لغة التلوغو (Telugu)، وتكسّرت طبقة الجليد الرقيقة. وخلال عقد من الزمن أعيد تنظيم الهند بالكامل تقريباً على أسس لغوية، وكان عدد كبير من المراقبين، المحليين، والأجانب، يتساءلون جهاراً إذا ما كانت وحدة البلاد السياسية سوف تبقى بعد هذا التنازل العام أمام «الولاءات الضيّقة والغيرة التافهة والتحاملات الجاهلية»[٢].

إن المشكلة التي فتحت عيني نهرو بهذه الدهشة الكبيرة مصوغة بمصطلحات لغوية، لكن هذه المشكلة نفسها التي يُعبَّر عنها بعدد كبير من المصطلحات تتفشى بالطبع في الدول الحديثة كما تبين الإشارات التي لا تعد ولا تحصى إلى المجتمعات «الثنائية» أو «المتنوعة» أو «المتعددة» وإلى البنى الاجتماعية «الفسيفسائية» أو «المركّبة» وإلى «الدول» التي ليست «أمماً» و«الأمم» التي ليست «دولاً» وإلى «القبلية» و«العصبوية» و«الكوميونية» (Communalism) و«الملّية» فضلاً عن الحركات القومية المتنوّعة.

عندما نتحدث عن الكوميونة في الهند، فإننا نشير إلى التباينات الدينية، وعندما نتحدث عنها في الملايو، فإننا نُعنى أساساً بالعرقية، وفي الكونغو بالقبلية. لكن التصنيف في مجموعات تحت عنوان مشترك ليس طارئاً، فالظواهر التي يشار إليها متماثلة بطريقة أو بأخرى. لقد كانت الإقليمية هي الموضوعة الأساسية لسخط الأندونيسيين واختلاف عادات المغربيين. وتتميز أقلية التاميل في سيلان عن الغالبية السنهالية بالدين واللغة والعرق والإقليم والعادة الاجتماعية؛ وتتميز الأقلية الشيعية في العراق عن السنة المهيمنين باختلاف مذهبيّ داخليّ فحسب. وتستند الحركات القومية في إفريقيا على العرق إلى حد كبير، وعلى القبلية في كردستان، وعلى اللغة في لاوس وولايات الشان (في بورما ـ المترجم) وتايلند. مع ذلك، تتماشى كل هذه الظواهر معاً إلى حد ما. وهي تشكل ميداناً محدداً للبحث.

إن الميزة الاستخفافية للغموض النظري الذي يحيط بمصطلحات «أمة» و«جنسية» و«قومية» قد بحثت على نطاق واسع واستهجنت بشكل شامل في معظم الأعمال

التي عنيت بمهاجمة العلاقة بين الولاءات الكوميونية والسياسية[٣]. لكن بما أن العلاج المفضّل كان بتبني تخيريّة نظرية تميل، في محاولتها لإنصاف الطبيعة المتعددة الوجوه للمشكلات التي تتضمنها، إلى الخلط بين العوامل السياسية والنفسية والثقافية والديموغرافية، فإن التقليل الفعلي لذلك الغموض لم يتقدم كثيراً. وهكذا تشير ندوة حول الشرق الأوسط كيفما اتفق إلى جهود الجامعة العربية لتدمير حدود الدول القومية القائمة، وإلى جهود الحكومة السودانية لتوحيد دولة ذات سيادة رسمت حدودها عرضياً واعتباطياً إلى حد ما، وجهود الآذريين الأتراك للانفصال عن إيران والانضمام إلى جمهورية أذربيجان السوفياتية، على أنها «قومية»[٤]. وعملاً بمفهوم جامع مماثل، يرى كولمان أن النيجيريين (أو بعضهم) يظهرون خمسة أنواع مختلفة من القومية دفعة واحدة ـ «إفريقية» و«نيجيرية» و«إقليمية» و«فئوية» و«ثقافية»[٥]. ويحدد إمرسون (Emerson) الأمة على أنها «مجتمع طرفي ـ المجتمع الأكبر الذي، عندما تتراجع أجزاؤه، يستوجب ولاء رجاله بشكل فاعل ويبطل مطالب المجتمعات الأصغر ضمنه وتلك التي تتقاطع معه أو تضمه ضمن مجتمع أكبر. . .»، ما يحوّل ببساطة الغموض من مصطلح «أمة» إلى مصطلح «ولاء»، فضلاً عن أنه يبدو كأنه يترك مسألة ما إذا كانت الهند أو أندونيسيا أو نيجيريا أمماً لكي تتحدد في أزمة تاريخية غير محددة في المستقبل[٦].

غير أن بعض هذا الشواش النظري يذوب إذا ما أدرك أن شعوب الدول الجديدة يحركهم في آن معاً دافعان قويان ومستقلان كلياً. ومع ذلك، متميزان ومتضادان في الغالب ـ الرغبة بالاعتراف بهم بمثابة عوامل مسؤولة تتمتع رغباتهم وأفعالهم وآمالهم وأفكارهم «بأهمية»، والرغبة في بناء دولة حديثة دينامية فعّالة. والهدف الأول الذي تجدر ملاحظته هو البحث عن هوية والمطالبة بأن يعترف علناً بأن لهذه الهوية مغزى، أي توكيد اجتماعي للذات «على أنها شخص ما في العالم»[٧]. والهدف الثاني عملي: المطالبة بالتقدم وارتفاع مستوى المعيشة ورفع فاعلية النظام السياسي وتعاظم العدالة الاجتماعية، ويتجاوز «لعب دور في الميدان الأكبر للسياسات العالمية» و«ممارسة النفوذ بين الأمم»[٨]. ومرة أخرى يترابط الدافعان بشكل وثيق، لأن المواطنية في الدولة الحديثة حقاً قد أصبحت أكثر فأكثر مطلب الأهمية الشخصية الذي يمكن تحقيقه على أوسع نطاق، ولأن ما أسماه مازيني مطلب الوجود والحصول على اسم يصدر إلى حد كبير عن شعور مذلّ بالإقصاء عن مراكز القوة في المجتمع العالمي. غير أنهما ليسا الشيء نفسه. فهما ينبعان من

مصدرين مختلفين ويستجيبان لضغوط مختلفة. بل إن التوتر بينهما هو أحد القوى المحركة المركزية في التطور القومي للدول الجديدة، كما أنه في الوقت عينه أحد أكبر العوائق في وجه مثل هذا التطور.

يتخذ هذا التوتر شكلاً حاداً ومزمناً على نحو غير عادي في الدول الجديدة، لأن شعور شعوبها بالذات يبقى إلى حد كبير مرتبطاً بحقائق رابطة الدم أو العرق أو اللغة أو المحلة أو الدين أو التراث، وبسبب التسارع المطرد لأهمية الدولة ذات السيادة في هذا القرن بمثابة أداة إيجابية لتحقيق أهداف جماعية. ولأن شعوب الدول الجديدة متعددة الإثنية، وعادة متعددة اللغات، ومتعددة الأعراق أحياناً، فإنها تنزع، إلى اعتبار الفرز المباشر والمحسوس والذي يحمل بالنسبة لها مغزى مضمراً في التنوع «الطبيعي»، بمثابة المحتوى الهام لفرديتها. وتقليل أهمية هذه الهويات المحددة والشائعة لصالح التزام عام بنظام مدني يعني المخاطرة بفقد التعريف كشخص مستقل ذاتياً، إما عن طريق الاستيعاب في كتلة غير متمايزة ثقافياً، أو من خلال سيطرة مجتمع منافس آخر، إثني أو عرقي أو لغوي، قادر على إشباع ذلك النظام بمزاج من شخصيته الخاصة، والخيار الثاني أكثر سوءاً. ولكن في الوقت نفسه فإن الجميع باستثناء الأعضاء غير المتنورين جداً في هذه المجتمعات يعي بشكل خافت على الأقل ـ وزعماؤهم يعون بشدة ـ أن احتمالات تحقيق الإصلاح الاجتماعي والتقدم المادي الذي يرغبون به بشدة ويصممون على تحقيقه يستند بشكل متزايد على وجودهم في دولة كبيرة إلى حد ما ومستقلة وقوية وجيدة التنظيم. وهكذا فإن الإصرار على الحصول على الاعتراف كشخص مرئي وذي أهمية والرغبة بأن يصبح عصرياً وديناميأ يميل إلى التشعب، ويتمحور جانب كبير من العملية السياسية في الدول الجديدة حول جهد بطولي لإبقائها متراصة.

II

ثمة صياغة أكثر دقة لطبيعة المشكلة الملتبسة هنا، وهي أن الدول الجديدة، باعتبارها مجتمعات، تكون معرضة بشكل غير سوي إلى سخط يستند على ارتباطات وشائجية[٩]. ويعني الارتباط الوشائجي ارتباطاً ينبثق من «معطيات» ـ أو بدقة أكبر، «المعطيات» المفترضة لأن الثقافة تشترك في هذه الأمور بشكل محتوم ـ الوجود الاجتماعي: الجوار المباشر وصلة القرابة أساساً، ولكن من ورائهما المعطى الذي ينبثق من الولادة في مجتمع ديني معين أو التحدّث بلغة معينة أو حتى بإحدى

لهجات اللغة، ويتبع ممارسات اجتماعية معينة. ويبدو أن لتوافقات الدم واللغة والعادات هذه ميزة قسرية في ذاتها لا يمكن وصفها وأحياناً أقوى مما يتحمله البشر. فالمرء مقيد بابن جلدته وجاره وأخيه في الإيمان من جراء ذلك، لا نتيجة لمجرد مودة شخصية أو ضرورة عملية أو مصلحة مشتركة، بل بفضل مغزى مطلق مستغرب ينسب إلى الرابطة نفسها. إن القوة العامة لهذه الروابط الوشائجية، والأنواع الهامة منها، تختلف من شخص إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر ومن وقت إلى آخر. لكن بعض الارتباطات عند كل شخص وفي كل مجتمع وفي كل الأوقات تقريباً، تبدو أنها تتدفق من شعور طبيعي ـ والبعض يقول روحي ـ بالانجذاب لا من التفاعل الاجتماعي.

إن رفع هذه الروابط في المجتمعات الحديثة إلى مستوى السيادة السياسية ـ رغم أن ذلك قد حدث بالطبع ويستمر في الحدوث ـ أخذ يُستهجن أكثر من ذي قبل على أنه أمر مَرَضيّ. فالوحدة القومية لا تصان بدعوات الدم والأرض، بل بولاء غامض ومتقطع وروتيني للدولة المدنية يكمّل إلى حد أكبر أو أقل بالاستخدام الحكومي لقوى الشرطة والحضّ الإيديولوجي. فالاضطراب الذي ألحقته الدول الحديثة (أو شبه الحديثة)، بنفسها أو بغيرها بسعيها بحماسة لكي تصبح مجتمعات وشائجية لا سياسية مدنية، فضلاً عن الإدراك المتنامي للمزايا العملية لنمط التكامل الاجتماعي الأوسع مما يمكن أن تنتجه أو تسمح به الروابط الوشائجية، قد قوى الرفض العام للعرق المتقدم واللغة والدين وما شابه كأسس لتعريف المجتمع الطرفي. لكن في المجتمعات الآخذة بالتمدّن، حيث تراث السياسات المدنية ضعيف وحيث يضعف إدراك المتطلبات التقنية لحكومة رفاه فعّالة، تحظى الارتباطات الوشائجية، كما اكتشف نهرو، بقبول متكرر، وفي بعض الحالات متواصل، وتمتدح على نطاق واسع باعتبارها أساساً مفضلاً لترسيم حدود الوحدات السياسية المستقلة ذاتياً. ويتم الدفاع بصراحة وحماسة وسذاجة عن الأطروحة القائلة إن السلطة الشرعية الحقة لا تنبع إلاّ من القسرية الأصيلة التي يعتقد أنها تلازم هذه الارتباطات:

> إن أسباب استقرار الدولة الأحادية اللغة وعدم استقرار الدولة المتعددة اللغات واضحة جداً. فالدولة تبنى على المشاركة في الشعور. فما هي هذه المشاركة في الشعور؟ إنها بإيجاز شعور بعاطفة تضامنية للفردانية تجعل من يحملونها يشعرون بأنهم

> أصحاب أو أقرباء. وهذا الشعور ذو حدّين. فهو من ناحية شعور «بوعي النوع» يؤدي، من ناحية، إلى ربط من يحملونه بقوة كبيرة بحيث يطغى على كل الفروقات الناشئة من الصراعات الاقتصادية أو التدرجات الاجتماعية، ومن ناحية ثانية، يفصلهم عن أولئك الذين ليسوا من نوعهم. إنه رغبة شديدة بعدم الانتماء إلى أي مجموعة أخرى. ووجود هذه المشاركة في الشعور هو الأساس للدولة الديموقراطية والمستقرة[١٠].

إن هذا التبلور للصراع المباشر بين العواطف الوشائجية والمدنية ـ هذه «الرغبة الشديدة بعدم الانتماء لأي مجموعة أخرى» ـ هو الذي يعطي لمشكلة القبلية أو العصبوية أو الكوميونية، نوعية تنذر بالشر أكثر من غيرها من المشكلات الخطيرة والصعبة التي تواجهها الدول الجديدة. وليس لدينا هنا ولاءات متنافسة فحسب، ولكن ولاءات متنافسة من الرتبة العامة نفسها وعلى مستوى الإدماج نفسه. هناك كثير من الولاءات الأخرى المتنافسة في الدول الحديثة، كما في أي دولة ـ الارتباط بالطبقة أو الحزب أو الأعمال التجارية أو الاتحاد أو المهنة أو إلى ما هنالك. لكن المجموعات التي تتشكل من هذه الارتباطات لا تعتبر أبداً وحدات اجتماعية كبرى قائمة بنفسها ومرشحة لتصبح أمة. ولا تقع الصراعات فيما بينها إلاّ ضمن كوميونة طرفية، إلى حدّ ما، لا تخضع استقامتها السياسية للمساءلة. ومهما اشتدت حدتها، فإنها لا تهدد وجودها، على الأقل بشكل مقصود. إنها تهدد الحكومات، أو حتى أشكال للحكومات، لكنها نادراً ما تهدد بتقويض الأمة نفسها ـ عندما تصبح عادة متشربة بالعواطف الوشائجية ـ لأنها لا تتضمن تعريفات بديلة لما تكون عليه الأمة. إن السخط الاقتصادي أو الطبقي أو الفكري يهدد بالثورة، لكن السخط المستند إلى العرق أو اللغة أو الثقافة يهدد بالانقسام أو المناداة بتوحيد المناطق التي يتكلم سكانها نفس اللغة أو الاندماج، أي إعادة رسم حدود الدولة وإدخال تعريف جديد لمجالها. يجد السخط المدني متنفساً طبيعياً في الاستيلاء، قانونياً أو لاقانونياً، على جهاز الدولة. أما السخط الوشائجي فيكافح بعمق أكبر ولا يرضى بسهولة. فإذا كان شديداً جداً فإنه لن يكتفي برأس سوكارنو أو نهرو أو الحسن، وإنما برأس إندونيسيا أو الهند أو المغرب.

تتنوع البؤر الفعلية التي يتبلور حولها مثل هذا السخط، وفي حالة معينة تشترك

عادة عدة بؤر في نفس الوقت، وأحياناً تتقاطع المقاصد أحدها مع الآخر. ومع ذلك فإنها قابلة للتعداد على المستوى الوصفي[١١]:

روابط الدم المفترضة: العنصر المحدِّد هنا هو شبه القرابة. «شبه» لأن وحدات الأقرباء التي تتشكل حول علاقة بيولوجية معروفة (عائلات موسّعة وأنساب، إلخ) صغيرة جداً، حتى بالنسبة لأكثر المتمسكين بالتراث، لكي يعتبر أن لها أكثر من أهمية محدودة، ومن ثم يكون المدلول إلى فكرة قرابة غير مُسندة ومع ذلك حقيقية من ناحية علم الاجتماع، كما في القبيلة. وتتصف نيجيريا والكونغو والقسم الأكبر من إفريقيا جنوب الصحراء ببروز هذا النوع من الوشائجية. وكذلك هو حال البدو أو شبه البدو في الشرق الأوسط ـ الأكراد والبلوش والباتان، إلخ، والناغا والموندا والسانتال، إلخ في الهند، ومعظم ما يسمى قبائل التلال في جنوب شرقي آسيا.

العرق: من الواضح أن العرق مماثل للقرابة المفترضة في أنه ينطوي على نظرية إثنوبيولوجية. لكنه ليس الشيء نفسه تماماً. فالمرجع هنا المعالم الجسدية النمطية الظاهرية ـ وبخاصة لون الجلد بالطبع، وكذلك أيضاً شكل الوجه والقامة ونوع الشعر، إلخ.. لا أي مفهوم محدد من النسب المشترك. تتركّز المشاكل الكوميونية في ماليزيا إلى حد كبير حول هذه الأنواع من الاختلافات، في الواقع بين شعبين منغوليين شديدي الشبه من الناحية النمطية الظاهرية. و«الزنوجية» تستقي كثيراً من قوتها، وربما ليس كلها، من فكرة العرق بمثابة خاصية وشائجية هامة، والأقليات التجارية المنبوذة ـ مثل الصينيين في جنوب شرقي آسيا أو الهنود واللبنانيين في إفريقيا.

اللغة: اللغوية ـ لأسباب يتعين تفسيرها بشكل واف ـ قوية بوجه خاص في شبه القارة الهندية، وقد شكلت قضية نوعاً ما في ماليزيا وظهرت بشكل متفرق في أماكن أخرى. لكن بما أن اللغة تعتبر في بعض الأحيان محوراً ضرورياً في الصراعات القومية، يجدر بنا التشديد على أن اللغوية ليست نتيجة محتومة للتنوع اللغوي. وعلى غرار القرابة والعرق والعوامل الأخرى المدرجة أدناه، ليس من الضروري أن تكون اختلافات اللغة شقاقية بوجه خاص. فهي لم تكن كذلك عامة في طانجانيكا أو إيران (لعلها ليست دولة جديدة على وجه الدقة) أو الفيلبين أو حتى في إندونيسيا، حيث على الرغم من الاختلاط الكبير في الألسن فإن الصراع الألسني يبدو المشكلة الوحيدة التي أهملت البلاد إلى حد ما إظهارها بشكل متطرف. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تحدث الصراعات الوشائجية عندما لا

تنطوي على خلافات لغوية ظاهرة، كما في لبنان، وبين الأنواع المختلفة من المتحدثين بالبانتاك في إندونيسيا، وربما إلى درجة أقل بين الفولاني والهاوسا في شمالي نيجيريا.

الإقليم: رغم أن الإقليمية عامل موجود في كل مكان تقريباً، فإنها تميل بشكل طبيعي لأن تكون مثيرة للاضطراب في المناطق غير المتجانسة جغرافيا بوجه خاص. فأقاليم تونكين وأنام وكوشين في فيتنام قبل تقسيمها، كانت مختلفة على مسائل إقليمية بحتة، حيث أنها تشترك في اللغة والتراث والعرق، إلخ. والتوتر بين باكستان الشرقية والغربية (انفصلتا الآن إلى بنغلادش وباكستان) كان ينطوي على اختلافات في اللغة والتراث أيضاً، لكن العنصر الجغرافي كان بارزاً بوجه خاص نظراً لعدم تواصل أراضي الدولة. ومن الأمثلة الأخرى التي شكلت فيها الإقليمية عاملاً وشائجياً هاماً في السياسات القومية، جاوا مقابل الجزر الخارجية في الأرخبيل الأندونيسي، والشمال الشرقي مقابل الساحل الغربي في الملايو التي تقسمها الجبال.

الدين: يشكل انقسام الهند حالة بارزة لعمل هذا النوع من الترابط. لكن لبنان والكارينيين المسيحيين والأراكينيين المسلمين في بورما، والتوباباتاك والأمبونيزيين والميناهسانيين في إندونيسيا والمورو في الفيلبيين والسيخ في إقليم البنجاب الهندي والأحمديين في باكستان والهاوسا في نيجيريا، أمثلة أخرى معروفة جيداً عن قوة عامل الدين في تقويض المفهوم المدني الشامل أو إعاقته.

العادات: يشكل اختلاف العادات أيضاً أساساً لمقدار معين من انعدام الوحدة القومية في كل مكان تقريباً، وتكون بارزة بوجه خاص في تلك الحالات التي ترى فيها مجموعة متقدمة ثقافياً و/أو فنياً على أنها حاملة «للحضارة» وسط شعب بربري بمعظمه: البنغال في الهند والجاويون في إندونيسيا والعرب (مقابل البربر) في المغرب والأمهريون في أثيوبيا (وهي دولة جديدة «قديمة» أخرى)، وهلم جراً. لكن تجدر الإشارة أيضاً إلى أن المجموعات المتعارضة بشكل جوهري قد تختلف قليلاً في أسلوب حياتها العام: الهندو غوجرات والمهاراشتري في الهند، والبنغادا والبونيورو في أوغندا، والجاويون والسندانيون في إندونيسيا. ويصح العكس أيضاً، البالينيون لديهم أكثر أنماط العادات تشعباً في إندونيسيا، لكنهم، حتى الآن، مشهورون بغياب أي شعور من السخط الوشائجي.

لكن بعيداً عن مجرد تعداد أنواع الروابط الوشائجية التي تميل إلى التسيّس، في مكان أو آخر، من الضروري أن نتقدم أبعد من ذلك ونحاول أيضاً تصنيف، أو نوعاً ما ترتيب، الأنماط الملموسة من التعابير والصراع الوشائجي الذي يوجد في الواقع في الدول الجديدة المتنوعة والتي تشكل هذه الروابط مكوّناتها.

غير أن هذا التمرين الذي يبدو روتينياً في الجغرافيا الإثنية السياسية هو عمل أكثر دقة مما يبدو للوهلة الأولى، ولا يرجع ذلك إلى وجوب تمييز التحديات الكوميونية لسلامة الدولة المدنية، التي تزدحم حالياً بشكل علني، ولكن أيضاً لأنه يجب كشف تلك التحديات الكامنة التي تقبع متخفية في البنية الدائمة للهويات الوشائجية وعلى استعداد لاتخاذ شكل سياسي صريح إذا ما أعطيت الظروف الاجتماعية الملائمة. فعدم تشكيل الأقلية الهندية في ماليزيا تهديداً جدياً لقابلية بقاء الدولة لا يعني أنها قد لا تفعل ذلك إذا ما حدث أمر طارىء لأسعار المطاط العالمية أو إذا ما حلت محل سياسة عدم التدخل التي تتبعها السيدة غاندي تجاه الهنود خارج البلاد سياسة شبيهة بتلك التي اتبعها ماو تجاه الصينيين خارج البلاد. ومشكلة المورو، التي وفرت تدريباً ميدانياً لعدد منتقى من عدة أجيال من طلاب الدراسات العليا في كلية وست بوينت تجيش برفق في الفيليبين الآن، لكنها قد لا تبقى كذلك دائماً. وتبدو حركة تايلندا الحرة ميتة الآن، لكنها قد تنتعش إذا طرأ تغيّر على سياسة تايلندا الخارجية. ويستمر أكراد العراق، الذين تم استرضاؤهم ظاهرياً عدة مرات، في إبداء علامات الاضطراب، وهلم جراً. إن التضامن السياسي الذي يستند على الوشائجية يملك قوة دائمة عميقة في معظم الدول الجديدة، لكنه ليس دائماً ناشطاً وبادياً على الفور.

يمكن مبدئياً إجراء تمييز تحليلي مفيد بالنسبة لمسألة التصنيف هذه بين تلك الولاءات التي تعمل مجتمعة إلى حد ما ضمن حدود دولة مدنية واحدة وتلك التي لا تعمل ضمنها وإنما تتقاطع معها. أو، إذا عبّرنا عن الموضوع بطريقة مختلفة، يمكن مقارنة الحالات التي تكون فيها المجموعة المرجعية العرقية والقبلية واللغوية، إلخ، المحملة «بالشعور التضامني بالفردانية» أصغر من الدولة المدنية القائمة، بالحالات التي تكون فيها أكبر، أو على الأقل تتجاوز حدودها بطريقة أو أخرى. في الحالة الأولى ينشأ السخط الوشائجي عن شعور بالاختناق السياسي، وينشأ في الثانية عن شعور بالتمزق السياسي. وما انفصالية الكارين في بورما أو الأشانتي في

غانا أو الباغاندا في أوغندا إلاّ أمثلة عن الحالة الأولى، وما القومية العربية والصومالية الكبرى والدعوى لإفريقيا موحدة إلاّ أمثلة على الحالة الثانية.

كثيرة هي الدول الجديدة المبتلاة بهذين النوعين من المشاكل دفعة واحدة. ففي المقام الأول، لا تشمل معظم الحركات الوشائجية ضمن الدول، دولاً منفصلة بأكملها، كما تفعل الحركات الوحدوية على الأقل، بل أقليات متناثرة في عدة دول: حركة كردستان لتوحيد الأكراد في إيران ـ سوريا وتركيا والاتحاد السوفياتي، ولعلها الحركة السياسية الأقل حظاً بالنجاح في كل العصور، وحركة الأباكو بقيادة الراحل كاسوفوبو وحلفائه في جمهورية الكونغو وأنغولا، وحركة درافيدستان، بقدر ما ترى نفسها ممتدة عبر مضيق بولك من جنوب الهند إلى سيلان، وحركة، أو ربما العاطفة غير الرسمية حتى الآن، البنغال ـ بنغلادش الكبرى ـ الموحّد والسيّد المستقل عن كل من الهند وباكستان. بل إن هناك حتى بضع مشكلات من النوع التقليدي المنادي بوحدة الأقاليم متناثرة بين الدول الجديدة ـ الملاييون في جنوبي تايلند والناطقون بالباشتو على طول الحدود الأفغانية مع باكستان، وهلم جراً. وعندما تصبح الحدود السياسية أشد رسوخاً في إفريقيا جنوب الصحراء، سوف تزيد هذه المشكلات كثيراً. وفي كل هذه الحالات يوجد، أو ربما تتطور، رغبة في الهروب من الدولة المدنية القائمة وحنين لإعادة توحيد المجتمع الوشائجي المقسّم سياسياً[١٢].

وفي المقام الثاني، غالباً ما تتقاطع الارتباطات الوشائجية ضمن الدولة وعبر الدول في شبكة معقدة من الالتزامات المتوازنة. فإحدى القوى الرابطة الفاعلة في الملايو التي تجمع حتى الآن على الأقل الصينيين والملايين معاً في دولة واحدة، بالرغم من الميول الهائلة الطاردة من المركز التي يولدها الاختلاف العرقي والثقافي هي الخوف عند كل من الفريقين من أن انحلال الفيدرالية يمكن أن يجعلهما أقلية مغمورة بوضوح في إطار سياسي آخر: الملاييون عبر تحوّل الصينيين إلى سنغافورة أو الصين، والصينيون عبر تحول الملايين إلى إندونيسيا. وبطريقة مماثلة، يرى كل من التاميل والسنهاليين نفسهما في سيلان أقلية: التاميل لأن ٧٠ بالمائة من السيلانيين سنهاليون، والسنهاليون لأن الثمانية ملايين سنهالي في سيلان هم كل ما يوجد، على حين أنه بالإضافة إلى المليوني تاميلي الموجودين في الجزيرة، يوجد ٢٨ مليوناً آخرين في جنوبي الهند. وفي المغرب يوجد ميل للانقسام ضمن الدولة بين العرب والبربر، والانقسام خارج الدولة بين مؤيدي الوحدة العربية الناصرية

ومؤيدي الوحدة المغاربية البورقيبية. وكان ناصر نفسه، ولعله حتى وفاته أبرع خبير في الفنون الوشائجية في الدول الجديدة، مستغرقاً في التلاعب بعواطف الوحدة العربية والوحدة الإسلامية والوحدة الإفريقية لمصلحة الهيمنة المصرية بين قوى باندونغ.

لكن سواء تجاوزت الارتباطات النسبية حدود الدولة أم لا، فإن معظم المعارك الوشائجية الرئيسية تخاض في الوقت الحالي ضمن هذه الحدود. ويوجد بين الدول الجديدة مقدار معين من الصراع الدولي المتركز حول المسائل الوشائجية، أو على الأقل يتحرك بها. العداء بين إسرائيل وجيرانها العرب والنزاع بين الهند وباكستان حول كشمير، هما أبرز هذه القضايا بالطبع. لكن الخصومة بين الدولتين الأقدم، اليونان وتركيا، حول قبرص قضية ثانية، والتوتر بين الصومال وأثيوبيا حول مسألة توحيد الأقاليم أساساً قضية ثالثة، والمصاعب التي تواجهها إندونيسيا فيما يتعلق بمسألة «المواطنية المزدوجة» للمقيمين الصينيين في إندونيسيا قضية رابعة، وهلم جرّاً. ومع تصلّب عود الدول الجديدة سياسياً، قد تصبح هذه النزاعات أكثر تكراراً وأشدّ حدّة. لكنها حتى الآن لم تصبح بعد ـ باستثناء الصراع العربي الإسرائيلي، ومشكلة كشمير بين الفينة والأخرى ـ مسائل سياسية خطيرة، كما أن الأهمية المباشرة للاختلافات الوشائجية محلية في كل الأماكن تقريباً، رغم أن ذلك لا يعدُلُ القول إنها لذلك ليس لها مضاعفات دولية هامة[١٣].

غير أن بناء طوبولوجيا لأنماط التنوع الوشائجي الموجودة ضمن الدول الجديدة المتنوعة يعيقه بشدة الافتقار إلى معلومات مفصلة وموثوقة في الغالبية العظمى من الحالات. لكن يمكن أيضاً بسهولة استنباط تصنيف إجمالي وتجريبي فحسب، يفيد بمثابة دليل تقريبي لقفر يكون مجهولاً بدونها ويسهّل إجراء تحليل لدور المشاعر الوشائجية في السياسات المدنية أكثر وضوحاً مما هو ممكن بدلالة «التعددية» و«القبلية» و«العصبوية» و«الكوميونية» والكلشيهات الأخرى الشائعة في علم الاجتماع:

١ . يبدو أحد الأنماط الشائعة والسهلة نسبياً نمط مجموعة واحدة مسيطرة وأكبر عادة، رغم أن ذلك غير محتوم، مقابل أقلية واحدة قوية ومشاغبة باستمرار: قبرص وفيها اليونان والأتراك، وسيلان وفيها السنهاليون والتاميل؛ والأردن وفيه الأردنيون والفلسطينيون، رغم أن المجموعة المسيطرة في الحالة الأخيرة هي الأصغر.

٢ . ومن الأنماط المشابهة للنمط الأول من بعض الوجوه، ولكن أكثر تعقيداً، نمط المجموعة المركزية ـ غالباً بالمفهوم الجغرافي فضلاً عن السياسي ـ وعدة مجموعات طرفية متوسطة الكبر ومتعارضة نوعاً ما على الأقل، الجاويون مقابل شعوب الجزر الخارجية في إندونيسيا، والبورميون في وادي إرّاوادي مقابل قبائل التلال المتنوعة وشعوب الوادي النجدي في بورما، وفرس الهضبة الوسطى والقبائل المتنوعة في إيران (رغم أن إيران ليست دولة جديدة بالمفهوم الدقيق)، وعرب السهل الأطلسي الذين يحيط بهم القبائل البربرية المختلفة في ريف وأطلس وسوس، وسكان نهر ميكونغ والشعوب القبلية في اللاوس، وهلم جراً. لا يتضح مقدار وجود هذا النمط في إفريقيا السوداء. ففي إحدى الحالات التي يبدو أنها تبلورت، أي مع الأشانتي في غانا، جرى تحطيم السلطة التي يبدو أن المجموعة المركزية كانت تمتلكها، بشكل مؤقت على الآقل. وليس من المعروف إذا كان الباغاندا في دولة جديدة قادرين على الحفاظ على موقعهم المسيطر (أو ربما استعادته الآن) مقابل المجموعات الأوغندية الأخرى من خلال اتساع تعلمهم وتقدمهم السياسي، إلخ، رغم أنهم لا يمثلون سوى خمس السكان.

٣. ثمة نمط آخر يشكل نوعاً أقل انسجاماً داخلياً هو النمط الثنائي القطب حيث توجد مجموعتان رئيسيتان متوازنتان تقريباً: الملاييون والصينيون في الملايو (رغم أن هناك أيضاً مجموعة هندية صغيرة)، أو المسيحيون والمسلمون في لبنان (رغم أن كلا المجموعتين تتكونان من تجمّعات من طوائف أصغر)، أو السنّة والشيعة في العراق. وقد أعطى إقليما الباكستان، رغم أن الإقليم الغربي بعيد عن أن يكون متجانساً بشكل كامل، الدولة نمطاً وشائجياً ثنائي القطب، أدى الآن إلى تمزيقها إلى قسمين. وكانت فيتنام قبل تقسيمها تميل إلى اتخاذ هذا الشكل ـ التونكين مقابل الكوشين ـ وقد حلت هذه المشكلة الآن بمساعدة القوى الكبرى، رغم أن إعادة توحيد البلد قد تعيد إحياءه. ويوجد حتى في ليبيا، التي تفتقر إلى ما يكفي من السكان لتطوير صراع معقول بين المجموعات، شيء من هذا النمط في التباين بين الطرابلسيين والبرقيين.

٤ . وهناك نمط من التدرج النسبي لأهمية المجموعات يبدأ من عدة مجموعات كبيرة مروراً بعدة مجموعات متوسطة الحجم وصولاً إلى عدد من المجموعات الصغيرة، دون وجود مجموعات مسيطرة بوضوح ودون وجود نقاط انقطاع حادة. ولعل من أمثلة هذا النمط الهند والفيليبين ونيجيريا وكينيا.

٥ . أخيراً، هناك التجزؤ الإثني البسيط، كما سماه والرستاين (Wallerstein). حيث يوجد عدة مجموعات صغيرة، وفي هذه المجموعة المتبقية يجب وضع قسم كبير من إفريقيا إلى أن يعرف عنها المزيد على الأقل[١٤]. وثمة عرض، صادر عن حكومة ليوبولدفيل (Leopoldville) الاختبارية، ويقترح تجميع المجموعات اللغوية القبلية المنفصلة والتي يقدر عددها بمئتين وخمسين مجموعة في جمهورية الكونغو في ثمانية أقاليم قبلية تتمتع بحكم ذاتي، ومن ثم تنظيمها في إثني عشرة ولاية فيدرالية. ويقدم هذا العرض إشارة إلى المدى الذي يمكن أن يصل إليه هذا التجزؤ والتعقيد الذي قد تنطوي عليه الولاءات الوشائجية.

وهكذا نجد أن عالم الهوية الشخصية المقرّ جماعياً والمعبّر عنه علانية هو عالم منظم. فأنماط التعريف الوشائجي والانشقاق ضمن الدول الجديدة القائمة ليست مائعة وعديمة الشكل ومتنوعة إلى ما لا نهاية، بل هي مرسومة على نحو محدد وتتفاوت بطرق نظامية. وبتفاوتها تتفاوت طبيعة مشكلة الفرد في توكيد الذات معها، كما تتفاوت أيضاً تبعاً لموقعه ضمن أي من الأنماط. فمهمة تأمين اعتراف بمثابة شخص يجب إيلاء الاهتمام به تبدو بالنسبة للسنهالي في سيلان بشكل وضوء مختلفين عما تبدو للجاويّ في إندونيسيا أو الملايي في الملايو، لأن العضوية في مجموعة رئيسية مقابل مجموعة ثانوية أمر مختلف تماماً عن العضوية في مجموعة رئيسية مقابل عدة مجموعات ثانوية أو مجموعة رئيسية أخرى. لكنها أيضاً تبدو بالنسبة للتركي في قبرص مختلفة عما تبدو لليوناني وللكاريني في بورما عما للبورمي وللتيفي في نيجيريا عما للهاوسي، لأن العضوية في مجموعة ثانوية تضع المرء في موقع مختلف عن الموقع الذي تضعه فيه العضوية في مجموعة رئيسية، حتى ضمن النظام الواحد[١٥]. فمجموعات التجار «الغرباء» المنبوذين الموجودين في كثير من الدول الجديدة ـ اللبنانيون في إفريقيا الغربية والهنود في إفريقيا الشرقية والصينيون في جنوب شرقي آسيا، والمرواريون، وإن بطريقة مختلفة إلى حد ما، في جنوبي الهند ـ تعيش في عالم اجتماعي مختلف كلياً فيما يتعلق بمشكلة المحافظة على هوية معترف بها عن العالم الذي تعيش فيه المجموعات الزراعية المستقرة، بصرف النظر عن صغرها وانعدام أهميتها، في المجتمعات نفسها. إن شبكة التحالف والمعارضة الوشائجية كثيفة ومعقّدة، لكنها واضحة بدقة، وهي في معظم الحالات نتاج قرون من التبلور التدريجي. فالدولة المدنية غير المألوفة التي ولدت بالأمس من البقايا الهزيلة لنظام استعماري متعب، جرى تركيبها فوق نسيج الفخر والريبة

المحبوك بدقة والمحفوظ بمحبة، وينبغي بطريقة أو بأخرى ابتكار وسيلة لحياكته في نسيج السياسات الحديثة.

III

غير أن إرجاع العواطف الوشائجية إلى نظام مدني صار أكثر صعوبة، ومرد ذلك أن التحديث السياسي لا يميل مبدئياً إلى تهدئة مثل هذه العواطف وإنما إلى تسريعها. فانتقال السيادة من نظام استعماري إلى نظام مستقل ليس مجرد تحويل للسلطة من أيدٍ غريبة إلى أيدٍ محلية، إنه تحويل لنمط الحياة السياسية بأكمله وتحويل شكلي للرعايا إلى مواطنين. كانت الحكومات الاستعمارية، مثل الحكومات الأرستقراطية لأوروبا قبل الحديثة التي صيغت على شاكلتها، منعزلة وغير متجاوبة، لقد كانت تقف خارج المجتمعات التي تحكمها، وتتعامل معها اعتباطياً وبدون مساواة وبطريقة غير منهجية. لكن حكومات الدول الجديدة، رغم كونها أوليغاركية، تتمتع بالشعبية واليقظة. فهي موجودة في وسط المجتمعات التي تحكمها، ومع تطوّرها تتعامل مع مجتمعاتها بطريقة هادفة وشاملة ومتواصلة تتعاظم باطراد. لقد كان استقلال البلد بالنسبة لمزارع الكاكاو من الأشانتي أو لصاحب المحل الغوجراتي أو لعامل مناجم التصدير الصيني الملايي، يعني حصوله شاء أم أبى، على وضعية سياسية حديثة بصرف النظر عن مقدار بقائه تقليدياً أو مدى عدم الفاعلية أو المفارقة الزمنية لآراء الدولة الجديدة. لقد أصبح اليوم جزءاً لا يتجزأ من دولة متمايزة ومستقلة ذاتياً أخذت تلامس حياته في كل مكان باستثناء ما هو خاص. «إن الشعب نفسه الذي أبعد حتى ذلك الحين ما أمكن عن شؤون الحكومة يجب اليوم أن يجذب إليها»، هكذا كتب الكاتب الوطني الإندونيسي سجاهرير عشية الحرب العالمية الثانية معرّفاً بدقة سمة «الثورة» التي تلت بالفعل في الأنديز في العقد التالي «يجب أن يدفع الشعب إلى الوعي السياسي. ويجب أن تثار مصلحته السياسية ويحافظ عليها»[١٦].

إن هذا الإقحام للوعي السياسي الحديث في مجمل السكان الذين لا يزالون غير متمدنين يقود بالفعل إلى إثارة اهتمام شعبي شديد جداً بشؤون الحكومة والمحافظة على هذا الاهتمام. لكن نظراً لأن «الشعور التضامني بالفرادة» المستند على الوشائجية يبقى بالنسبة للكثيرين «ذات» السلطة الشرعية «المحكومة بالذات»، فإن جانباً كبيراً من هذا الاهتمام يتخذ شكل انشغال وسواسي بالعلاقة مع قبيلة المرء أو

دينه أو طائفته أو أي شيء في مركز السلطة، وفيما تتزايد فعاليته بسرعة، لا يمكن عزله بسهولة عن رحم الارتباطات الوشائجية، كما كان النظام الاستعماري، أو استيعابه كما هي نظم السلطة العادية «للكوميونة الصغيرة». وهكذا فإن عملية تشكيل الدولة المدنية ذات السيادة هي التي تؤدي إلى إثارة عواطف العصبوية والكوميونية والعرقية، وهلم جراً، لأنها أدخلت على المجتمع جائزة جديدة يتم التصارع عليها وقوة جديدة مخيفة يتم التصادم معها[١٧]. إن مذاهب الدعاويين القوميين، خلافاً للإقليمية الإندونيسية أو العرقية الملايية أو اللغوية الهندية أو القبلية النيجيرية، ليست، في أبعادها السياسية، نتاج الإرث الاستعماري لسياسات فرّق تسد كما هي نتاج استبدال دولة وحدوية مستقلة هادفة ومستقرة محلياً بالنظام الاستعماري. ورغم أنها تستند إلى تمايزات تطورت عبر التاريخ وساعد الحكم الاستعماري على إبراز بعضها (وساعد على التخفيف من بعضها الآخر)، فإنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من عملية إنشاء الدولة الجديدة والمواطنية الجديدة.

للحصول على مثال مُحكَم في هذا السياق يمكننا إلقاء نظرة على سيلان. فبعد أن ولجت إلى عائلة الدول المستقلة من أهدأ المداخل، صارت اليوم (١٩٦٢) مسرحاً لأحد أكثر الاضطرابات الكوميونية صخباً. لقد تحقق استقلال سيلان دون كفاح إلى حد كبير، بل وحتى دون جهد كبير. فلم تكن هناك حركات جماهيرية قومية ناقمة، كما في معظم الدول الجديدة الأخرى، أو زعيم بطل يفيض بالحماسة أو معارضة استعمارية محافظة أو عنف أو اعتقالات ـ لم تحدث ثورة بالفعل إذ أن انتقال السيادة في العام ١٩٤٧ تمثّل في خروج الموظفين المدنيين البريطانيين المحافظين والمعتدلين والمنعزلين عن الآخرين وحلول وجهاء سيلانيين متعلمين تعليماً بريطانياً ومحافظين ومعتدلين ومنعزلين «يشبهون»، في عيون المواطنين المحليين، «الحكام الاستعماريين السابقين في كل شيء إلاّ لون البشرة»[١٨]. وقد جاءت الثورة لاحقاً، فبعد عقد تقريباً من الاستقلال الرسمي تبين أن تعبير الحاكم البريطاني في كلمته الوداعية عن «الرضى العميق لأن سيلان حققت هدفها بالوصول إلى الحرية دون نزاع أو إراقة دماء بسلوك طريق المفاوضات السلمية»[١٩] كان سابقاً لأوانه: في العام ١٩٥٦ حصدت أعمال العنف بين التاميل والسنهاليين أكثر من مئة قتيل. وربما ألفي قتيل في العام ١٩٥٨.

لقد اتسمت البلاد، تتكون من ٧٠ بالمئة من السنهاليين و٢٣ بالمئة من التاميل، بمقدار معين من التوتر بين الجماعات لعدة قرون[٢٠]. لكن هذا التوتّر اتخذ الشكل

الحديث المتميّز لكراهية عنيدة وشاملة تحرّض الجماهير إيديولوجياً، لا سيما منذ أن وصل س. باندرنايكا (Bandaranaika) إلى رئاسة الوزارة راكباً موجة مفاجئة من الصحوة السنهالية الثقافية والدينية واللغوية في العام ١٩٥٦. قوّض باندرنايكا، وهو ماركسي غامض درس في أكسفورد واتصف بالعلمانية في القضايا المدنية، سلطة طبقة النبلاء (الثنائية الإثنية في كولومبو) التي تتحدث بالإنكليزية بالتماسه العلني، وربما الاستخفافي إلى حد ما، لعواطف السنهاليين الوشائجية، واعداً بسياسة لغوية «سنهالية فقط» ومكان للاعتزاز بالبوذية ورجال الدين البوذيين وبالعودة الجذرية عن السياسة المفترضة «لتدليل» التاميل، فضلاً عن رفض اللباس الغربي لصالح «القماش والبانيان» التقليدي الذي يلبسه الريفيون السنهاليون[٢١]. وإذ لم يكن «طموحة الأعلى»، كما يدعي أحد المدافعين المتحيزين له، «إقامة حكومة عرقية غير عصرية محدودة» وإنما «تثبيت الديموقراطية وتحويل البلد إلى دولة رفاهية حديثة تستند على الاشتراكية على نمط نهرو»[٢٢]، فإنه سرعان ما وجد نفسه ضحية عاجزة لمدّ الحماسة الوشائجية، وجاء مقتله، بعد ثلاثين شهراً محموماً ومحبطاً في السلطة، على يدي راهب بوذي مجهول الدوافع ليشكل مفارقة ساخرة.

وهكذا فإن أول خطوة محددة باتجاه حكومة إصلاح اجتماعي حازمة تستند إلى الشعب لم تقد إلى تعزيز الوحدة القومية، وإنما إلى العكس ـ ازدياد العصبية اللغوية والعرقية والإقليمية والدينية، وهي جدلية غريبة وصف ريغنز (Wriggins) مضامينها بشكل جيد[٢٣]. فقد جعلت مؤسسة حق الانتخاب العام إغراء استمالة الجماهير بالتماس الولاءات التقليدية أمراً لا يمكن مقاومته، وقادت باندرنايكا وأتباعه إلى مقامرة غير ناجحة، كما تبين، برفع المشاعر الوشائجية قبل الانتخابات وخفضها بعدها. فالجهود التحديثية لحكومته في مجالات الصحة والتعليم والإدارة وغيرها، هدّدت مكانة الشخصيات الريفية الهامة ـ الرهبان والأطباء الأيورفيديين ومعلمو المدارس في القرى والموظفون المحليون ـ الذين صاروا نتيجة لذلك أكثر تمكساً بحماية مصالحهم وإصراراً على وجود إمارات كوميونية تعيد طمأنتهم مقابل منح دعمهم السياسي. ولم يؤد البحث عن تراث ثقافي مشترك يخدم بمثابة محتوى لهوية البلد كأمة بعد أن أصبحت دولة، إلى حد ما، إلاّ إلى إعادة إحياء القديم والمنسي، أعمال الغدر والوحشية والإهانة والحروب بين التاميل والسنهاليين. وأدى انكفاء النخبة الحضرية المتعلمة تعليماً غربياً التي كانت تميل ضمنها الولاءات الطبقية وروابط المدرسة القديمة إلى تجاوز الاختلافات الوشائجية، إلى إزالة إحدى نقاط

الالتقاء الودي القليلة الهامة بين المجتمعين. وأثارت أولى نشاطات التغيير الاقتصادي الجوهري المخاوف من أن يتعزز موقع التاميل الذين يتصفون بالنشاط والتدبير والمثابرة على حساب السنهاليين الأقل تنظيماً. كما أن المنافسة الشديدة على الوظائف الحكومية وتزايد أهمية الصحافة الناطقة باللغة القومية وحتى برامج استصلاح الأراضي التي أطلقتها الحكومة ـ لأنها هدّدت بتغيير التوزيع السكاني ومن ثم التمثيل الكوميوني في البرلمان ـ عملت جميعاً بطريقة استفزازية متماثلة. إن المشكلة الوشائجية المتفاقمة في سيلان ليست مجرد ميراث، أو عائق موروث أمام تحديثها سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، إنها انعكاس مباشر وفوري لأول محاولاتها الجدية ـ وغير الفاعلة ـ لتحقيق مثل هذا التحديث.

وهذه الجدلية، المعبر عنها بطرق شتى، هي خاصية مشتركة لسياسة الدولة الحديثة. ففي إندونيسيا أدى إنشاء دولة وحدوية أهلية إلى جعل الجزر الخارجية القليلة السكان والغنية بالمعادن تنتج معظم دخل الدولة من العملات الأجنبية، على حين أن جاوا الكثيفة السكان والفقيرة بالموارد تستهلك معظم دخلها. وكان ذلك ظاهراً بطريقة مؤلمة لم تكن لتظهر أبداً في الحقبة الاستعمارية، فتطور شكل من أشكال الغيرة الإقليمية وتصلب حتى بلغ نقطة الثورة المسلّحة(٢٤). وفي غانا انفجر اعتزاز الأشانتي المجروح على شكل انفصالية مكشوفة، عندما قامت حكومة نكروما القومية الجديدة بتثبيت سعر الكاكاو دون ما يرغب به مزارعو الكاكاو الأشانتي، من أجل جمع أموال التطوير(٢٥). وفي المغرب، قام البربر الريفيون الذين أغضبهم ألا يلي مساهمتهم العسكرية الواسعة في الكفاح من أجل الاستقلال حصولهم على مساعدات حكومية أكبر على شكل مدارس وأعمال ومرافق اتصالات محسنة وغيره، بإحياء نمط تقليدي من الاجتراء والوقاحة التقليدية ـ رفض دفع الضرائب ومقاطعة الأسواق والرجوع إلى حياة الإغارة الجبلية(٢٦). وفي الأردن، أدت محاولة عبد الله المستميتة لتقوية دولته المدنية الجديدة عبر ضم الضفة الثانية للأردن والتفاوض مع إسرائيل وتحديث الجيش إلى مقتله على يد قومي عربي فلسطيني(٢٧). وحتى في تلك الدول الجديدة التي لم يصل فيها السخط إلى نقطة الانشقاق الصريح، نشأ حول الصراع المتطور على السلطة الحكومية منطقة ظل واسعة من النزاع الوشائجي. وبمحاذاة السياسة المعتادة للحزب والبرلمان أو الحكومة والبيروقراطية أو الملك والجيش، وبالتفاعل معها، يوجد في كل مكان تقريباً نوع من شبه سياسة الهويات العامة المتصادمة والطموحات الإثنوقراطية المتسارعة.

ويبدو أن لهذه الحرب شبه السياسية ميادينها الخاصة بها. فهناك سباقات مؤسسية خاصة خارج الميادين المعتادة ألتي يميل الصراع السياسي إلى الاستقرار فيها. ورغم أن المسائل الوشائجية تظهر بالطبع بين الفينة والفينة في المناقشات البرلمانية والمداولات الحكومية والقرارات القضائية، وفي الحملات الانتخابية غالباً، فإنها تميل دائماً إلى البروز بشكل أكثر نقاوة وصراحة وخبثاً في بعض الأماكن التي لا تظهر فيها عادة، أو على الأقل لا تتكرر غالباً، ضروب أخرى من المسائل الاجتماعية.

ومن أكثر هذه الأماكن وضوحاً نظام المدارس. فالصراعات اللغوية، بوجه خاص، تميل إلى البروز على شكل أزمات مدرسية ـ مثل الصراع الحاد بين نقابتي الأساتذة الملايين والصينيين حول درجة إحلال اللغة الملايية محل اللغة الصينية في المدارس الصينية في الملايو، أو حرب العصابات الثلاثية الاتجاهات بين أنصار الإنكليزية والهندية واللغات القومية المحلية المختلفة كلغة تدريس في الهند، أو أعمال الشغب الدموية التي قام بها طلاب الجامعات المتحدثون بالبنغالية لعرقلة قيام باكستان الغربية بفرض اللغة الأوردية على باكستان الشرقية. لكن المسائل الدينية أيضاً تميل إلى اختراق المساقات التعليمية بسهولة. ففي البلاد الإسلامية نجد المسألة الدائمة لإصلاح المدارس القرآنية التقليدية على النمط الغربي، وفي الفيلبين يوجد صراع بين تراث المدارس العامة العلمانية الذي أدخله الأميركيون والجهود الإكليروسية المكثّفة لزيادة التعلمي الديني في هذه المدارس. وفي مدراس يوجد الانفصاليون الدرافيديون الذين يعلنون ظاهرياً أن «التعليم يجب أن يتحرر من التحيز السياسي أو الديني أو الكوميوني» فيما هم يعنون أنه «يجب ألا يشدِّد على الكتابات الهندوسية مثل ملحمة رامايانا»[٢٨]. كما أن النظام المدرسي موجود حتى في الصراعات الإقليمية الكبيرة. ففي إندونيسيا كان ازدياد السخط في الأقاليم مصحوباً بالتنافس على مضاعفة المؤسسات المحلية للتعليم العالي لدرجة أنه، رغم النقص الحاد في المدرسين المؤهلين، يوجد هيئة تدريس في كل منطقة رئيسية تقريباً في البلاد. وربما يتطور الآن نمط مماثل في نيجيريا. إذا كان الإضراب العام هو التعبير التقليدي عن الحرب الطبقية، والانقلاب التعبير عن الصراع بين العسكرية والبرلمانية، فلعل الأزمة المدرسية تصبح التعبير السياسي التقليدي ـ أو شبه السياسي ـ عن صدام الولاءات الوشائجية.

ثمة عدد من الأقطاب الأخرى التي تتشكل عليها الدوَّامات شبه السياسية، لكنها ذكرت لماماً ولم تتناولها الدراسات بالتحليل المفصّل. ومن أمثلة ذلك الإحصاء

الاجتماعي. ففي لبنان لم يجر إحصاء منذ العام ١٩٣٢، خوفاً من أن يؤدي ذلك إلى كشف تغيّرات التكوين الديني للسكان بحيث لا تعود الترتيبات السياسية المعقدة المصمَّمة لموازنة المصالح الطائفية غير قابلة للحياة. وفي الهند، التي تعاني من مشكلة لغتها القومية، صارت مسألة المعيار الذي يشكل المتحدث باللغة الهندية محل صراع مرير لأن ذلك يتوقف على قواعد العد: فالمتحمسون للغة الهندية يستخدمون أرقام الإحصاءات لإثبات أن نصف سكان الهند يتكلمون «اللغة الهندية» (بما في ذلك الأوردية والبنجابية)، على حين أن المناوئين «للغة الهندية» ينزلون الرقم حتى ٣٠ بالمئة باعتبار الاختلافات الكتابية وحتى الانتماء الديني للمتكلم، من الأمور الهامة لغوياً. ثم هناك أيضاً مشكلة وثيقة الصلة حيث إنه تبعاً لإحصاء ١٩٤١، كان يوجد ٢٥ مليوناً من الشعوب القبلية في الهند، على حين لا يتعدى الرقم ١,٧ مليوناً في إحصاء ١٩٥١. وقد أصاب واينر (Weiner) حين دعا ذلك «الإبادة بإعادة تعريف الإحصاء»[٢٩]. وفي المغرب تتفاوت الأرقام المنشورة لنسبة السكان البربر ما بين ٣٥ و٦٠ بالمئة، وبعض القادة القوميون يودون أن يصدّقوا أو يجعلوا غيرهم يصدقون أن البربر اختراع فرنسي[٣٠]. إن الإحصاء، سواء الحقيقي أو الوهمي، المتعلق بالتركيب الإثني للخدمة المدنية سلاح مفضّل للديماغوجيين الوشائجيين في كل مكان، ويكون فعالاً بوجه خاص عندما يكون عدد من الموظفين المحليين أعضاء في مجموعة أخرى غير التي يديرونها. وفي إندونيسيا منعت صحيفة بارزة من الصدور، في ذورة الأزمة الإقليمية، لأنها نشرت ببراءة اصطناعية، رسماً بيانياً قضيبياً بسيطاً يصور إيرادات الصادرات ومصروفات الحكومة وفقاً للإقليم.

اللباس (في بورما يستقدم مئات من رجال القبائل الحدودية إلى رانغون في يوم الاتحاد لتحسين وطنيتهم ويعادون بحذر محملين بهدايا من اللباس البورمي) والتأريخ (في نيجيريا يزيد الانتشار المفاجىء للتواريخ القبلية المتحيّزة التوجهات المتباعدة عن المركز التي تعصف بالبلاد)، والإشارات الرسمية للسلطة العامة (في سيلان، يرفض التاميل استخدام لوحات السيارات التي تحمل حروفاً سنهالية وفي جنوب الهند يقومون بطلاء إشارات سكة الحديد المكتوبة باللغة الهندية) هي من المجالات الانطباعية الأخرى للخلاف شبه السياسي[٣١]. ويبدو أيضاً أن التوسّع السريع لمركّب الاتحادات القبلية ومنظمات الطبقات المغلقة والأخويات الإثنية والجمعيات الإقليمية والجماعات الدينية الذي يواكب التمدين في كل الدول الجديدة، قد جعل

المدن الرئيسية ـ لاغوس وبيروت وبومباي وميدان ـ مراجل تغلي بالتوتر الكوميوني. لكن، دون الدخول في التفاصيل، هناك دوّامة حول المؤسسات الحكومية الناشئة للدول الجديدة والسياسات الخاصة التي تميل إلى دعمها، وهناك حشد من دوّامات النقمة الوشائجية التي تعزز نفسها بنفسها، وهذه العاصفة شبه السياسية هي إلى حد كبير حصيلة عملية التطور السياسي نفسها. إن قدرة الدولة المتنامية على تحريك الموارد الاجتماعية للغايات العامة وتوسيع سلطتها تعكّر المشاعر الوشائجية، لأنه بوجود المبدأ الذي ينص على أن السلطة الشرعية ما هي إلاّ امتداد للقسرية الأخلاقية الملازمة التي تمتلكها مثل هذه المشاعر، فإن سماح الفرد بأن يحكم من قبل رجال القبائل الأخرى أو الأعراق الأخرى أو الأديان الأخرى يعني الخضوع لا لمجرد الاضطهاد فحسب وإنما للإذلال أيضاً ـ الإقصاء عن الكوميونة الأخلاقية كمخلوق ذي رتبة متدنية ليس لأفكاره ومواقفه ورغباته وغير ذلك اعتبار كامل، كما الأطفال والسذج والمجانين ليس لهم اعتبار كامل في أعين أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ناضجين وأذكياء وعقّال.

يمكن التخفيف من التوتر القائم بين المشاعر الوشائجية والسياسات المدنية، إلاّ أنه ربما لا يمكن إذابة ذلك التوتر بشكل كامل. فقدرة «معطيات» المكان واللسان والمظهر وطريقة العيش على تشكيل فكر الفرد عمن يكون في أعماقه ولمن ينتمي، لها جذور في الأساسات اللاعقلانية لشخصيته. ومتى ما توطدت، لا بد من تدخل هذا الشعور الأهوج بالفردية الجماعية في العملية السياسية للدولة القومية، لأن تلك العملية تلامس مجموعة واسعة جداً من القضايا. وهكذا فإن ما يطلب من الدول الجديدة ـ أو زعمائها ـ القيام به فيما يتعلق بالارتباطات الوشائجية ليس، تمنّي عدم وجودها بالتقليل من شأنها أو حتى إنكار حقيقتها، كما حاولت أن تفعل في الغالب، وإنما تدجينها. ينبغي عليها أن تصالحها مع النظام المدني المنبسط بتجريدها من قوتها التي تضفي عليها الشرعية بالنسبة لسلطة الحكومة، وبتحييد جهاز الدولة إزائها وتوجيه النقمة الناشئة من تشوشها إلى أشكال التعبير السياسي الصحيحة لا التعبير شبه السياسي.

وهذا الهدف أيضاً غير قابل للتحقيق بشكل كامل أو على الأقل لم يتحقق أبداً حتى الآن ـ حتى في كندا وسويسرا اللتين تحدث عنهما السيد أمبدكار (Ambedkar) (كلما قل الحديث عن جنوب إفريقيا في هذا السياق، كان ذلك أفضل) مع ما يفترض وجوده من «عبقرية توحيدية» عندهما. لكن الأمر نسبي، ويتوقف على

احتمال هذا الإنجاز النسبي أمل الدول الجديدة في رد هجوم الاندفاعات الوشائجية المتحررة على وحدتها وشرعيتها. وعلى غرار التصنيع والتمدن وإعادة تكوين الطبقات وغير ذلك من «الثورات» الثقافية والاجتماعية المتنوعة التي يقدّر على هذه الدول أن تشهدها، فإن احتواء الكوميونات الوشائجية المتباينة تحت سيادة واحدة تعد بفرض ضريبة على الطاقة السياسية لشعوبها تصل إلى حدودها القصوى - وفي بعض الحالات تتجاوزها بلا ريب.

IV

لقد بدأت هذه «الثورة الإدماجية» بالطبع، ويجري بحث مستميت عن الطرق والوسائل لإنشاء اتحاد أكثر كمالاً في كل مكان. لكنها بدأت للتو بحيث إنه إذا تم مسح الدول الجديدة على أساس مقارن واسع، يواجه المرء بصورة مدهشة عن الاستجابات المؤسسية والإيديولوجية المتباينة لما هو مشكلة مشتركة بالضرورة، بكل تنوعاتها في شكلها الخارجي - التسوية السياسية للنقمة الوشائجية.

إن الدول الجديدة تشبه اليوم الرسامين أو الشعراء أو المؤلفين الموسيقيين السذج أو المتمرنين، الذين يسعون لإيجاد أسلوبهم المناسب ونمط الحل المميّز للمصاعب الماثلة في وسطهم. إنها مقلِّدة، رديئة التنظيم، انتقائية، انتهازية، عرضه للأهواء، رديئة التحديد، مرتابة، ومن الصعب جداً ترتيبها نموذجياً في فئات تقليدية أو مبتكرة، على غرار الطريقة المتناقضة ظاهرياً التي تجعل تصنيف الرسامين غير الناضجين في مدارس أو تقاليد أصعب عادة بكثير من تصنيف الناضجين الذين وجدوا أسلوبهم الفريد وهويتهم الخاصة بهم. وتشترك إندونيسيا والهند ونيجيريا وسواها، في هذا السياق، في مأزق حرج وحسب، ولكنه مأزق يشكل أحد الحوافز الرئيسية للإبداع السياسي فيها، ويضغط عليها لاتباع سبيل الاختبار الدائم بغية إيجاد الطرق لتخليص نفسها منه والتغلب عليه. ولا يعني ذلك، مجدداً، أن كل هذا الإبداع سوف يكون ناجحاً في آخر الأمر، فهناك دول فاشلة، كما أن هناك رسامين فاشلون، كما ربما تُظهر فرنسا. لكن استعصاء المسائل الوشائجية، من بين أمور أخرى، هو الذي يُبقي على عملية الابتكار السياسي وحتى الدستوري ويعطي أي محاولة للتصنيف المنهجي للدول الجديدة طبيعة مؤقتة، إن لم تكن سابقة لأوانها.

إن محاولة تنظيم الترتيبات الحكومية المتنوعة التي تظهر الآن في الدول الجديدة من أجل التعامل مع المشكلات الناشئة عن التغاير اللغوي والعرقي، إلخ، ينبغي أن تبدأ بمراجعة تجريبية بسيطة لعدد من هذه الترتيبات، أو مجرد عرضها في شكل نموذجي للتجارب القائمة. ومن هذه المراجعة ينبغي استخلاص شيء عن مجالات التباين على الأقل، أو فكرة عن الأبعاد العامة للحقل الاجتماعي الذي تتشكل فيه هذه الترتيبات. وهكذا لا تصبح النمذجة في هذه المقاربة قضية ابتكار نماذج مرتّبة، مثالية أو غير مثالية، تعزل البنى الجوهرية المستقرة وسط شواس التباين غير العادي، وإنما تعيين الحدود التي يحدث فيها هذا التباين، والنطاق التي تعمل فيه. ولعل هذه المجالات والأبعاد والحدود والنطق يمكن أن تنقل على أفضل وجه بطريقة العرض السريع لسلسلة من اللقطات عن «الثورة الإدماجية» كما يبدو أنها تتقدم في عدد من الدول الجديدة التي تظهر أنماطاً ملموسة مختلفة من التنوع الوشائجي، والأوجه المختلفة من الاستجابات السياسية لهذه الأنماط. وتشكل إندونيسيا والملايو وبورما والهند ولبنان والمغرب ونيجيريا، وهي بلاد متميزة ثقافياً ومتباعدة جغرافياً، موضوعات مناسبة لهذا النوع من المسح السريع للأمم السائرة على طريق الوحدة[٣٣].

إندونيسيا

بقي التوتر الإقليمي بين جاوا والجزر الخارجية محصوراً ضمن حدود حتى بداية العام ١٩٥٧، نتيجة اجتماع استمرار زخم التضامن الثوري، ونظام متعدد الأحزاب واسع التمثيل، واقتسام فريد للسلطة في إندونيسيا في مؤسسة تدعى دُوِي تُنْغال ـ أو «القيادة الثنائية» ـ يتشارك فيها زعيمان قوميان من المحاربين القدامى، سوكارنو، جاوي، ومحمد حتّى، سومطري، الصدارة كرئيس للجمهورية ونائب للرئيس. ومنذ ذلك الحين، غاب التضامن وانهار النظام الحزبي وانشطرت القيادة الثنائية. ورغم القمع العسكري الفعّال للتمرد الإقليمي في العام ١٩٥٨، ورغم محاولات سوكارنو المحمومة لتركيز الحكومة في شخصه كتجسيد «لروح العام ٤٥»، لم يُستعد التوازن السياسي المفقود أبداً، وصارت الأمة الجديدة حالة تقليدية للفشل الإدماجي. فكل خطوة نحو الحداثة كان يصحبها تزايد النقمة الإقليمية، وكل ازدياد للنقمة كان يصحبه تكشّف جديد للعجز السياسي، وكل انكشاف جديد للعجز السياسي يصحبه افتقاد للجرأة السياسية ولجوء بائس إلى مزيج غير متوازن من الإكراه العسكري والنزعة الإيديولوجية لإحياء الماضي.

لقد كانت الانتخابات العامة في العام ١٩٥٥، بإكمالها الخطوط الخارجية العامة للنظام البرلماني، هي التي أظهرت للإندونيسيين بشكل لا مفر منه أن عليهم إيجاد طريقة لحل مشاكلهم ضمن إطار النظام المدني الحديث الذي أنشأوه مترددين إلى حد ما، أو مواجهة تعاظم النقمة والصراع شبه السياسي. فقد كان يتوقع أن تؤدي الانتخابات إلى تصفية الجو، لكنها عكّرته بدلاً من ذلك. فقد أزاحت مركز الثقل السياسي بعيداً عن القيادة الثنائية باتجاه الأحزاب. وبلورت القوة الشعبية للحزب الشيوعي، الذي لم يحصل على ١٦ بالمئة من الأصوات فحسب، وإنما انتزع ٩٠ بالمئة تقريباً من الدعم الذي حصل عليه من جاوا، ما أشعل فتيل التوترات الإقليمية والإيديولوجية. كما أنها عبرت بشكل مبالغ فيه عن أن مصلحة بعض مراكز القوى الهامة في المجتمع ـ الجيش والصينيون وبعض التجار المصدرين في الجزر الخارجية، إلخ ـ لم تكن ممثلة كما يجب في النظام السياسي الرسمي. وأزاحت أساس التأهّل للزعامة السياسية بعيداً عن التميّز الثوري باتجاه الجاذبية الشعبية. لقد طلبت الانتخابات أن يتم حالاً، إذا أريد للنظام المدني القائم البقاء والتطور، التوصل إلى مجموعة جديدة من القيادات، من بينها الرئيس ونائب الرئيس والبرلمان والحكومة، واحتواء حزب شمولي جيد نشط وجيد التنظيم ومعادٍ لمفهوم الديموقراطية وسياسة تعدد الأحزاب، وإقامة علاقة فعّالة بين البرلمان ومجموعات هامة خارج الإطار البرلماني، وإيجاد أساس جديد لتضامن النخبة غير التجربة المشتركة للأعوام ١٩٤٥ ـ ١٩٤٩. ولربما كان من المستغرب لو تمت تلبية هذا الطلب المتعدد بالنظر إلى المشكلات الاقتصادية المستعصية والبيئة الدولية التي تسودها الحرب الباردة والثارات الشخصية القديمة الكبيرة بين أصحاب المراكز العليا. لكن ليس هناك ما يدعو للاعتقاد بتعذر التوصل إلى ذلك بالنظر إلى وجود المواهب السياسية المطلوبة.

على أي حال، لم يلبّ هذا المطلب. ومع نهاية العام ١٩٥٦، صارت العلاقة الدقيقة بين سوكارنو وحتى شديدة التوتر ما دفع الأخير إلى الاستقالة، وهو إجراء أدى في جوهره إلى نزع طابع الشرعية عن الحكومة فيما يتعلق بكثير من العسكريين البارزين والممولين والسياسيين والمجموعات الدينية في الجزر الخارجية. لقد كان حكم الإثنين الضمانة الرمزية، والحقيقية إلى حد كبير، للاعتراف بشعوب الجزر الخارجية المختلفة بمثابة شركاء كاملين ومتساوين مع الجاويين الأكثر عدداً في الجمهورية، وهي ضمانة شبه دستورية بألا يتحكم الجاويون بإندونيسيا. لقد كان

سوكارنو، وهو صوفي في جانب وانتقائي في جانب آخر مكمِّلاً لحتّى، وهو تطهّري سومطري في جانب وإداري غير متكلّف في جانب آخر، لا على الصعيد السياسي فحسب وإنما على الصعيد الوشائجي أيضاً. كان سوكارنو يجمع الثقافة التوفيقية العالية للجاوي المراوغ، على حين كان حتّى يمثل المركنتيلية الإسلامية لسكان الجزر الخارجية الأقل براعة. وقد انحازت الأحزاب السياسية الرئيسية تبعاً لذلك ـ وبخاصة الشيوعيون، الذين يدمجون الإيديولوجية الماركسية «بالدين الشعبي» التقليدي الجاوي، والحزب المسجومي الإسلامي، الذي صار المتحدث الرئيسي باسم المناطق التقليدية خارج جاوا بعد أن فاز بنصف أصوات الاقتراع الشعبي تقريباً. وهكذا عندما استقال نائب الرئيس وأصبح الرئيس، في ظل مفهومه بالعودة إلى «الديموقراطية الرشيدة» لما قبل العام ١٩٤٥ (أي قبل الانتخابات)، المحور الوحيد للحياة القومية الإندونيسية، اختل التوازن السياسي للجمهورية ودخل التقدم نحو النقمة الإقليمية مرحلة راديكالية.

ومنذ ذلك الوقت، تناوب العنف المتقطع مع البحث المحموم عن الدواء السياسي. وتتابعت الانقلابات الفاشلة ومحاولات الاغتيال والتمرد غير الناجحة الواحدة بعد الأخرى، يقاطعها بين الفينة والفينة وفرة مذهلة من التجارب الإيديولوجية والمؤسسية. فحركات الحياة الجديدة أفسحت المجال لحركات الديموقراطية الرشيدة، وحركات الديموقراطية الرشيدة مهدت الطريق لحركات «العودة إلى دستور ١٩٤٥»، على حين أن البنى الحكومية والمجالس القومية ولجان التخطيط في الدولة والمؤثرات الدستورية وغير ذلك ـ تكاثرت مثل العشب البري في حديقة مهملة. لكن لم يظهر من كل هذه المحاولات الإصلاحية العصبية وهندسة الشعارات أيَّ شكل مؤهل لاحتواء التنوّع في البلاد، لأن مثل هذا الارتجال العشوائي لا يمثل بحثاً واقعياً عن حل للمشكلات الإدماجية للأمة، وإنما ستاراً دخّانياً يختبىء خلفه اقتناع متنام بقرب وقوع كارثة سياسية. وفي الوقت الحاضر، ثمة حكم ثنائي فعلي يقسم القيادة ـ سوكارنو، الذي يدعو عالياً لإعادة تجديد «الروح الثورية للوحدة» والجنرال أ.هـ.ناسوتيون، وزير الدفاع ورئيس أركان الجيش السابق (مهني سومطري آخر لا لون له) الذي يدير الجيش في دوره الموسّع بمثابة مصلحة شبه مدنية. لكن علاقة أحدهما بالآخر فضلاً عن مدى سلطتهما الفعلية تبقى غير محددة، مثل كل شيء آخر في الحياة السياسية الإندونيسية.

تبين أن «الاعتقاد المتنامي بقرب وقوع كارثة» أمر شديد الدقة. فقد استمرت

إيديولوجية الرئيس سوكارنو الطائشة بالتصاعد حتى ليلة ٣٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٥، عندما قاد قائد الحرس الرئاسي محاولة انقلابية. قتل ستة جنرالات في الجيش (بالكاد نجا الجنرال ناسوتيون)، لكن الانقلاب فشل عندما حشد جنرال آخر، سوهارتو، الجيش وسحق المتمردين. وتلا ذلك عدة شهور من الوحشية الشعبية غير العادية ـ لا سيما في جاوا وبالي، وكذلك بشكل متقطع في سومطرة ـ موجّهة ضد أفراد يعتقد أنهم تابعون للحزب الشيوعي الإندونيسي، الذي اعتبر أنه يقف خلف الانقلاب. قتل عدة مئات الآلاف من الأشخاص، قرويون على أيدي قرويين (رغم حدوث بعض الإعدامات في الجيش أيضاً)، وفي جاوا على الأقل، على أسس تتماشى مع الوشائجية ـ مسلمون أتقياء يقتلون التوفيقيين الهنود ـ التي بحثناها أعلاه. (حدثت بعض الأعمال المضادة للصينيين أيضاً، وبخاصة في سومطرة، لكن معظم أعمال القتل قام بها جاويون ضد جاويين وباليون ضد باليين، وهكذا). وقد أخذ سوهارتو يحل تدريجياً محل سوكارنو كزعيم للبلاد، وتوفي سوكارنو في حزيران/ يونيو ١٩٧٠، وكان سوهارتو قد تولّى الرئاسة رسمياً قبل ذلك بسنتين. ومنذ ذلك الوقت، صارت البلاد تدار من قبل الجيش بمعاونة خبراء وإداريين مدنيين. وقد أجريت انتخابات عامة ثانية في صيف ١٩٧١ أفضت إلى فوز الحزب الذي تتبناه الحكومة وتسيطر عليه وإلى إضعاف الأحزاب السياسية الأقدم. وفي الوقت الحالي، يبقى التوتر على أشدّه بين المجموعات المحدّدة على أسس وشائجية، دينية وإقليمية وإثنية، وقد تكون أحداث العام ١٩٦٥ عمّقتها، رغم أن التعبير عنها بشكل مكشوف غائب، ولا يبدو، بالنسبة لي على الأقل، أنها ستستمر على حالها طويلاً.

الملايو

الشيء الملفت في الملايو هو المقدار الذي بلغه الاندماج الإجمالي للمجموعات المتمايزة في مجتمع تتعدد أعراقه بشدة، لا على أساس بنية الدولة، وإنما على أساس ابتكار سياسي أحدث، وهو التنظيم الحزبي. فالصراعات الوشائجية يتم ضبطها بشكل فعلي وغير رسمي في تحالف يضم منظمة الملايين القومية المتحدة واتحاد الصينيين الملايين والمؤتمر الملايي الهندي، الأقل أهمية، وفيه يتم استيعاب الميول القوية بعيداً عن المركز، والتي ربما تماثل في شدتها ما واجهته أي دولة ـ جديدة أو قديمة أو متوسطة العمر ـ واحتواؤها. ويشكل التحالف الذي أنشأته في العام ١٩٥٢، في ذورة «الحالة الطارئة» الإرهابية، عناصر الطبقة العليا الإنكليزية الثقافة

في المجتمعين الملايي والصيني (انضم الهنود الذين لم يكونوا قد قرروا الطريق الذي يسلكونه بعد سنة أو اثنتين) أحد أبرز الأمثلة على الممارسة الناجحة لفن المستحيل في مجال سياسات الدول الجديدة ـ حزب تحالفي غير كوميوني من أحزاب فرعية ذات مظهر كوميوني واضح وصريح، وأحياناً حماسي يقوم على أساس الريبة والعداوة الوشائجية. وهو أمر لا ينبغي أن يكون ناجحاً استناداً إلى ظواهر الأمور.

على أن السؤال المهم يكمن فيما إذا كان نجاحه سوف يستمر. لقد استفادت الملايو التي استقلت منذ العام ١٩٥٧ فحسب، من ظروف اقتصادية مؤاتية نسبياً، ومن انتقال سلس للسيادة ـ إذا وضعنا التمرد الشيوعي جانباً ـ واستمرار الحضور الإنكليزي الذي جعل ذلك ممكناً، وقدرة القلة الحاكمة المحافظة والعقلانية إلى حدٍّ ما على إقناع عامة الشعب بأنها أداة ملائمة لتحقيق طموحاتهم أكثر من الجناح اليساري الذي يمثِّل نوع القيادة الشعبية التي تميّز الدول الجديدة الأخرى. فهل يكون حكم التحالف مجرد الهدوء الذي يسبق العاصفة، كما كان حكم الحزب القومي الموحّد، الشبيه به في سيلان؟ هل يقدَّر له أن يضعف ويتفكك عندما تشتد البحور الاقتصادية والاجتماعية، كما حل بنظام الحكم الثنائي في إندونيسيا؟ وهل هو، باختصار، شديد الحسن بحيث لا يدوم؟

النذر مختلطة في هذا الشأن. ففي الانتخابات العامة الأولى التي أجريت قبل الثورة، حصل التحالف على ٨٠ بالمئة من الأصوات و٥١ مقعداً من المقاعد الـ ٥٢ المنتخبة في المجلس التشريعي الفيدرالي، وبذلك أصبح الوريث الشرعي الفعلي الوحيد للنظام الاستعماري. لكن في الانتخابات التي جرت في العام ١٩٥٩، وهي الأولى بعد الاستقلال، خسر التحالف نسبة كبيرة من أصواته للأحزاب الكوميونية، فتراجعت الأصوات التي حصل عليها إلى ٥١ بالمئة ومقاعده إلى ٧٣ من ١٠٣. في القطاع الملايي، ضعفت منظمة الملايين القومية المتحدة بتقدم غير متوقع أحرزه حزب كوميوني يدعو إلى إقامة دولة دينية إسلامية وإلى «استعادة سيادة الملايو» وإلى «إندونيسيا الكبرى». وقد اقتطعت الأحزاب الماركسية من أصوات الجناحين الصيني والهندي في المدن الكبيرة على الساحل الغربي الأوسط الغني بالقصدير والمطاط، حيث دخلت أعداد كبيرة من الناخبين الهنود والصينيين الذين ينتمون إلى الطبقة الدنيا إلى لوائح المقترعين، ولم تجد الماركسية، هنا كما في أماكن أخرى، صعوبة في التكيّف مع الولاءات الوشائجية. بعد تعرض التحالف لهذه الخسائر ـ التي بدت ظاهرة في انتخابات الولايات التي أجريت قبل شهرين من

الانتخابات الفيدرالية، اقترب هذا التحالف من حافة الانشقاق. فقد أغرت خسائر منظمة الملايين القومية المتحدة العناصر الشابة الأقل محافظة في اتحاد الصينيين الملايين، بالضغط للحصول على عدد أكبر من المرشحين الصينيين ولقيام التحالف بإدانة العرقية الملايية علناً ومراجعة السياسة التعليمية للدولة فيما يتعلق بمسألة اللغة في المدارس الصينية. واستجابت العناصر المتهورة في منظمة الملايين القومية المتحدة بالمثل. ورغم رأب الصدع، أو ترقيعه، قدم عدد من القادة الشباب استقالتهم من اتحاد الصينيين الملايين مع حلول وقت الانتخابات واستعدت منظمة الملايين القومية المتحدة لطرد «مثيري» النعرات الوشائجية من صفوفها.

وهكذا، على غرار إندونيسيا، سلطت الانتخابات العامة الضوء على المسائل الوشائجية التي يجب مواجهتها مباشرة بدلاً من إخفائها خلف واجهة الخطاب القومي، رغم أن المهارات السياسية للملايين تبدو حتى الآن قادرة على التعامل مع هذه المسألة. ورغم أن التحالف تدنت سيطرته المطلقة، وربما أصبح أقل اندماجاً، عما كان عليه في الفترة التي تلت الاستقلال، فإنه لا يزال مرتاحاً في السلطة ولا يزال إطاراً مدنياً مؤثراً يمكن ضمنه ضبط المسائل الوشائجية الشديدة التوتر واحتواؤها بدلاً من السماح لها بالانطلاق بحرية في الخليط شبه السياسي. ويبدو أن التشكيلة الآخذة بالتطور، وربما بالتبلور، تتعلق بحزب قومي شامل، يتكون من ثلاثة أقسام أو أحزاب فرعية، يؤلف الدولة تقريباً وتهاجمه عدة أحزاب صغيرة ـ الأحزاب الطبقية لكونه شديد الكوميونية والأحزاب الكوميونية لكونه غير كوميوني كفاية (وكلاهما لكونه «غير ديموقراطي» و«رجعياً») ـ كل منها يحاول اقتطاع نتف من قسم أو آخر من أقسامه بمهاجمة نقاط التوتر التي تنشأ بداخله في أثناء العمل وبتوسل المشاعر الوشائجية بشكل مكشوف. وهكذا فإن كيفية عملية العوامل الداخلية المعقدة للتحالف ومساعيه للحفاظ على مركز الوسط الحيوي في مواجهة الجهود المبذولة من كل الاتجاهات لتقويض مصدر قوته الأساسي ـ وهو التفاهم السياسي بين زعمائه الملايين والهنود والصينيين ـ هي جوهر الثورة الادماجية الحاصلة في الملايو.

في العام ١٩٦٣، صارت الملايو ماليزيا، وهي فيدرالية تتكون من شبه جزيرة الملايو، وسنغافورة والأراضي البورنية الشمالية، ساراواك وسباح. وقد بقي التحالف حزب الأغلبية، لكن الحزب الرئيسي في سنغافور، حزب العمل الشعبي، سعى للتحرك باتجاه الصينيين في شبه الجزيرة ما أضعف اتحاد الصينيين

الملايين وهدد الاتحاد والتوازن السياسي بين الصينيين والملايين.

وفي آب/ أغسطس اشتدت التوترات بحيث انسحبت سنغافورة من الاتحاد وأصبحت مستقلة. وقد أضافت المعارضة الشديدة للاتحاد الجديد من قبل إندونيسيا ومعارضة الفيليبين لانضمام سباح إليه، مزيداً من الإجهاد الذي تنطوي عليه عملية تشكيل الكيان السياسي الجديد. في الانتخابات العامة التي جرت في أيار/ مايو ١٩٦٩، فقدت أغلبية التحالف الضيقة بسبب فشل اتحاد الصينيين الملايين في كسب تأييد الصينيين (صب معظم التأييد في مصلحة حزب العمل الديمقراطي الصيني) بشكل أساسي، وبسبب إحراز الحزب الإسلامي الملايي مزيداً من المكاسب، حيث أنه حصل على ربع الأصوات تقريباً. وتخلى اتحاد الصينيين الملايين عن التحالف بعد شعوره بفقدان ثقة الكوميونة الصينية به، ما أدى إلى بروز أزمة شاملة. وفي وقت لاحق من الشهر نفسه، اندلعت أعمال شغب كوميونية وحشية في العاصمة كوالالمبور، قتل فيها نحو ١٥٠ شخصاً، وسقط معظمهم بطريقة وحشية شنيعة وانقطعت الاتصالات بين الكوميونتين الصينية والملايية بشكل تام تقريباً. وقد فرضت الأحكام العرفية وهدأ الوضع بعد ذلك. وفي أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠، تقاعد تونكو عبد الرحمن، الذي ترأس «أمنو» والتحالف منذ إنشائها، وحل محله نائبه ورجل النظام القوي تون عبد الرزاق. ورفعت حالة الطوارىء في نهاية المطاف وأعيدت الحكومة البرلمانية بعد عشرين شهراً في العام ١٩٧١. ويبدو الوضع حالياً مستقراً ولا يزال التحالف صامداً في وجه المحاولات الكوميونة لتفكيكه (غير أن ثورة صينية شيوعية مسلحة تتواصل في ساراواك)، رغم أن البلاد ككل قد تكون في الواقع أبعد عن الانسجام الكوميوني مما كانت عليه في سنوات وجودها الأولى.

بورما

الحالة في بورما معاكسة بشكل دراماتيكي تقريباً للحالة الملايية. رغم أنه أيضاً، خلافاً لإندونيسيا، يحكم ائتلاف وطني شامل («الفئة النظيفة» لرابطة الحرية الشعبية المناهضة للفاشية) دولة فيدرالية شكلية (١٩٦٢) فيها معارضة ضعيفة، وترتكز سلطته أساساً على توسّل مباشر للفخر الثقافي للبورميين (أي المتحدثين بالبورمية)، على حين أن الأقليات، وبعضها شارك في إبقاء الدولة في حرب أهلية متعددة الفرقاء في السنوات القليلة الأولى التي أعقبت الاستقلال، تسترضى بنظام دستوري معقّد جداً وشديد الغرابة يحميها نظرياً ضد الهيمنة البورمية التي يميل النظام الحزبي

لإنتاجها. هنا تشكل الحكومة نفسها إلى حد كبير وكالة واضحة لمجموعة وشائجية مركزية وحيدة، ومن ثم تواجهها مشكلة المحافظة على شرعيتها في أعين المجموعات الطرفية ـ أكثر من ثلث السكان ـ التي تميل بشكل طبيعي إلى رؤيتها كحسم غريب، وهي مشكلة حاولت حلها بالجمع بين إيماءات قانونية مستفيضة لتبديد الشكوك والمخاوف وقدر كبير من الاستيعابية النشطة.

يتكون النظام الدستوري المصمم لتهدئة مخاوف الأقليات ـ في سنة ١٩٦٢ ـ من ست «ولايات» غير منسجمة قانونياً، عينت خطوطها الفاصلة وفقاً للخطوط الثقافية ـ اللغوية ـ الإقليمية وتمتلك سلطات رسمية غير متماثلة. بعض الولايات لديها حق ـ اسمي ـ بالانفصال، تفتقد إليه الولايات الأخرى. كل ولاية تختلف فيها الترتيبات الانتخابية، وتتحكم بمدارسها الابتدائية. ويتفاوت التوسع في الهيكلية الحكومية للولايات من ولاية تشن، التي لا تكاد تمتلك أي حكم ذاتي بالمرة، إلى ولاية شان، حيث تمكن الزعماء «الإقطاعيون» التقليديون من الحفاظ على جانب وافر من حقوقهم التقليدية، على حين أن بورما نفسها لا ينظر إليها أبداً كإحدى الولايات المكوِّنة للاتحاد، بل كولاية لا يمكن تمييزها عنه. وتختلف درجة تطابق الحدود الإقليمية مع الحقائق الوشائجية ـ حيث تقوم ولاية كارِن، وهي الولاية الأكثر سخطاً، وولاية كايا الصغيرة على الابتكار السياسي الملائم لعرق «كارنّي أحمر». وينتخب من كل من هذه الولايات مندوبين إلى المجلس الأعلى للمجلس التشريعي الثنائي الفروع، أي مجلس القوميات الذي يميل فيه الثقل لصالح الشعوب الأقلية. وفي الحكومة الاتحادية، يتفوق المجلس الأدنى المنتخب، أي مجلس النواب، لكن بما أن المندوبين المنتخبين عن كل ولاية يجلسون إلى جانب ممثلي المجلس الأدنى، فإن للمجلس الأعلى أهمية محلية كبيرة. ويعين رئيس الولاية (أي رئيس مجلس الولاية) في الوقت نفسه وزيراً للولاية في الحكومة الاتحادية، وتتطلب التعديلات الدستورية موافقة ثلثي أعضاء المجلسين على الأقل، بحيث تمنح الأقليات رقابة شكلية على سلطات الحكومة والمجلس الأدنى المسؤولة أمامه. أخيراً تتم مداورة رئاسة الاتحاد، وهو منصب احتفالي إلى حد كبير، بين المجموعات الإثنية باتفاق ضمني لا بنص دستوري صريح.

وضمن هذه البنية الدستورية المطواعة التي تشوش بطريقة ماكرة جداً التمييز بين الاتحاد وأعضائه المكوِّنين فيما تبدو أنها تشكله رسمياً بصورة دقيقة، تتبع السياسات الاستيعابية النشطة لرابطة الحرية الشعبية المناهضة للفاشية. ويرجع تقليد «البرمنة»

هذا، أو ما يدعوه بعض مجموعات الأقلية «إمبريالية رابطة الحرية الشعبية لمناهضة للفاشية، إلى بدايات الحركة القومية في أندية الطلبة البوذيين في بداية هذا القرن. وبحلول الثلاثينيات أخذ الثاكينيون يدعون لأمة مستقلة تكون البورمية لغتها الوطنية واللباس البورمي زيها الوطني ويستعاد الدور التقليدي للراهب البوذي (بورمي في أغلب الأحيان) كمعلم وموجّه ومستشار للحكومة العلمانية. ومنذ الاستقلال وتسلم نو، الثاكيني الورع، منصب رئيس الوزراء، تحركت الحكومة بجهد كبير لتحقيق هذه الأهداف، ولم يهدأ هذا الضغط الاستيعابي بشكل ملحوظ إلاّ خلال سنة ونصف السنة من الحكم العسكري ليعاود استئنافها بشكل أكثر شدة بعد إعادة انتخاب يو نو في سنة ١٩٦٠. (نال حزبه رابطة الحرية الشعبية المناهضة للفاشية «النظيف» في بورما نفسها ٨٠ بالمئة من مقاعد المجلس الأدنى، ونال نحو ثلث الأصوات في الولايات ومنطقة أراك المتمردة).

ونتيجة لذلك، صيغت معظم التعديلات السياسية للمصالح الوشائجية في بورما، بعبارات قانونية، في الشكل على الأقل، لكي تنفذ من خلال شرعية دستورية غريبة واصطناعية المفردات. وكان لاقتناع الكارنيين بأن الحدود الرسمية لولايتهم محصورة جداً ولا تعوّضهم عن خسارتهم الامتيازات الخاصة التي كانوا يتمتعون بها في ظل النظام الاستعماري دور مساعد في اتجاههم نحو الثورة، وكُرّس إذعانهم بعد هزيمتهم أمام قوات الاتحاد بموافقتهم على هذه الحدود بالإضافة إلى عدد من العقوبات القانونية المفروضة كدروس عملية: إنكار صريح لحق الانفصال وخفض تمثيلهم في كلا مجلسي البرلمان وإبطال قرار سابق بتوحيد ولاية كايا مع ولاية كارن. وعلى غرار ذلك، جرى التعبير عن السخط الوشائجي للأراكان، والمون ـ الذي تسبب باندلاع العنف أيضاً دورياً ـ بالمطالبة بولاية لكل من الأراكان والمون، وهو ما أجبر يو نو على تأييده رغم أنه كان قد ردد كثيراً معارضته لإنشاء مزيد من الولايات. وفي ولاية شان هدد الزعماء التقليديون باستخدام حقهم الدستوري للانفصال وقاعدة حقوق الولايات القانونية التي يزعمون أن الدستور ينص عليها، وذلك بمثابة أسلحة للمقايضة في مساومتهم مع الاتحاد حول مقدار التعويض الذي يجب أن يدفع لهم ونوعه في مقابل تخليهم عن سلطاتهم التقليدية، وهكذا دواليك. إن هذا الإطار الدستور غير المنتظم والخارج عن الأعراف والتقاليد، الذي صيغ بلغة دقيقة ومبهمة في المعنى بحيث إن «المحامين (البورميين) أنفسهم لا يستطيعون الفصل فيما إذا كان الاتحاد دولة وحدية

أم فيدرالية»[٣٤]، يسمح لنظام الحزب الواحد المتمثل في رابطة الحرية الشعبية المناهضة للفاشية في اتباع سياساته الاستيعابية القوية في كل أوجه الحكومة تقريباً، فيما يحافظ على أدنى درجة من الولاء على الأقل من البورميين غير البورميين، وهو شيء لم يكن متوفراً له قبل عقد من الزمن رغم أنه إن لم يتم احتواء حماسته الإثنية فلن يتواصل هذا الولاء بعد عقد آخر.

في آذار ١٩٦٢ تولى الجنرال في وين الحكومة بعد انقلاب عسكري وأودع يونو في السجن. أرسى ني وين سياسة عزل قصوى لبورما، ما جعل من الصعب الوصول إلى كثير من التفاصيل حول ما يجري في البلاد. ويبدو من الواضح أن المعارضة المسلحة التي تمارسها مجموعات الأقلية الإثنية متواصلة بنفس المستوى السابق تقريباً، وأنها تمأسست تقريباً كوجه من أوجه المشهد الوطني. وفي كانون الثاني/يناير ١٩٧١، أقام يو نو (الذي كان قد أطلق سراحه من السجن) مركز قيادة «جبهة التحرير الوطني» في غربي تايلند قرب ولايات الشان البورمية المتمردة. ولم ينتج عن ذلك الكثير حتى الآن، لكن ثورات الكارن والشان والكاشان تتواصل بخطى حثيثة (منح الكارن «ولاية» في جنوبي بورما في سنة ١٩٦٩ من قبل ني وين، لكنهم اعتبروا أن «الحكم الذاتي الممنوح» محدود جداً، ومن ثم شنوا هجوماً سنة ١٩٧١ بغية الإطاحة بني وين). وفي شباط/فبراير ١٩٧١، تشكلت جبهة التحرير الوطني المتحدة وتضم (العناصر المتمردة من) الكارن والموزن والتشن والشان. (وافق الكاشان الذين لديهم جيش خاص بهم على التعاون دون الانضمام). وهكذا، رغم صعوبة معرفة ما يمكن أن ينتج عن ذلك على الأرض بالنظر لانعزال بورما عن العالم الخارجي، يبدو من الواضح أن النمط المتميز للانشقاق الوشائجي البورمي لم يختلف في ظل حكم ني وين، وإنما اتخذ شكل ميزة مستمرة في المشهد السياسي.

الهند

تعمل الهند، تلك المناهة الواسعة والمتنوعة من الولاءات الدينية واللغوية والإقليمية والعرقية والقبلية، على تطوير شكل سياسي متعدد الوجوه يطابق عدم الانتظام المحيّر لبنيتها الثقافية والاجتماعية التيهية. وفي مشيتها المتمايلة (باستخدام صورة إ.م فوستر) في هذا الوقت المتأخر لاحتلال مقعدها بين الأمم، تحاصرها كل تعقيدات الصراعات الوشائجية المتراكبة إحداها فوق الأخرى. فعند نزع اللغوية

البنجابية نجد الكوميونة الدينية السيخية، وعند حك الإقليمية التاميلة نجد العرقية المعادية للبراهمية، وعند النظر إلى العجرفة الثقافية البنغالية من زاوية مختلفة نشاهد الوطنية البنغالية الكبرى. ولا يبدو أن هناك حلاً سياسياً عاماً ومتسقاً لمشكلة السخط الوشائجي في مثل هذا الوضع، وإنما تجميع فضفاض بحلول متنوعة تُعتمد محلياً لهذا الغرض، ويتصل أحدها بالآخر بشكل عرضي وبراغماتي فحسب. فالسياسات الملائمة للانشقاق القبلي لأسام ناغا لا يمكن تعميمها على تمرد ملاك الأراضي الزراعية في أندرا. والموقف الحكومي المركزي المتخذ تجاه أمراء أوريسا لا يمكن اعتماده تجاه صناعيي غوجيراتي. وتتخذ مشكلة الأصولية الهندية في أوتار براديش، قلب الثقافة الهندية، شكلاً مختلفاً جداً في ولاية ميسور التي تتحدث الدرافيدية. إن السياسات المدينة الهندية فيما يتعلق بالمسائل الوشائجية تعتبر بمثابة سلسلة غير متصلة من المحاولات للمحافظة على استمرارية المؤقت.

إن الوعاء الدستوري الرئيسي الذي تتم من خلاله هذه المحاولات هو بالطبع حزب المؤتمر الوطني الهندي. ورغم أن المؤتمر، على غرار الائتلاف الملايي ورابطة الحرية الشعبية المناهضة للفاشية في بورما، حزب وطني شامل استحوذ على قدر كبير من الجهاز الحكومي للدولة الجديدة. وأصبح قوتها المركزية الأهم، فإنه لم يفعل ذلك عبر الائتلاف مع أحزاب فرعية وشائجية صراحة، ولا بمثابة وكالة لسياسة الاستيعاب التي تقوم بها مجموعة الأغلبية. المسار الأول من هذين المسارين تستبعده الطبيعة المتنوعة للنمط الوشائجي ـ العدد الكبير للمجموعات ـ والثاني يستبعد غياب أي مجموعة مركزية واضحة ضمن هذا النمط. ونتيجة لذلك، أصبح المؤتمر، إذا وضعنا سمته الهندية الشمالية جانباً، محايداً إثنياً وملتزماً بالحداثة وثورة كوزموبوليتانية إلى حد ما على المستوى القومي، فيما بنى مكنات حزبية عصبوية متعددة منفصلة ومستقلة إلى حد ما لتأمين القوة له على المستوى المحلي. وهكذا يتخذ المؤتمر صورة مزدوجة: إحداها توبّخ الحماسة الهندية والخوف التاميلي من الأجانب وقف فيها نهرو «وهو مثقف حديث كثير التأمل والتوق إلى ما يتمنى حصوله والارتياب والدوغماتية والشك في حاضر بلده»[٣٥]، والثانية تتلاعب عن عمد بالحقائق المحلية للغة الطبقة والثقافة والدين للحفاظ على سيطرة الحزب، ويقف فيها مجموعة كاملة من الزعماء المحليين الأقل تأمّلاً ـ كاماراج نادار في مدراس وشافات في بومباي وأتوليا غوش في ماهارشترا وبانايك في أوريسا وكايرون في البنخاب وشخاديا راجاهستان.

أضفى قانون إعادة تنظيم الولايات لعام ١٩٥٦ ـ وهو كما ذكرنا سابقاً جاء تتويجاً لعملية بدأت في أوساط المؤتمر قبل عدة عقود من تحقيق الاستقلال ـ على هذا النمط من المحور المدني والحافة الوشائجية مأسسة رسمية. فتقسيم البلاد إلى وحدات فرعية عُيِّنت حدودها وفقاً للغة هو في الواقع جزء لا يتجزأ من المقاربة العامة لمحاولة عزل القوى شبه السياسية عن المخاوف القومية بحصرها في سياقات محلية. وخلافاً للولايات في بورما، تمتلك الولايات في الهند سلطات دستورية حقيقية وصريحة ـ ولعلها صريحة جداً ـ في كل حقل من حقول التعليم والزراعة والضرائب والصحة العامة، بحيث أن العملية السياسية المتمركزة حول مجلس الولايات وتشكيل حكومات الولايات ليست مسألة غير هامة. ولعله على مستوى الولاية تقع مجمل الصدامات التي تشكل المادة اليومية للسياسة الداخلية الهندية، وفيها تتم التعديلات على المصالح العصبوية، إذا ما تمت أصلاً.

وهكذا وجد حزب المؤتمر نفسه في سنة ١٩٥٧ منشغلاً، أكثر من انتخابات ١٩٥٢، في حرب متعددة الجبهات يقاتل في معارك انتخابية مختلفة في مختلف الولايات ضد مختلف أنواع الخصوم مستغلاً أنواعاً مختلفة من الاستياء ـ ضد الشيوعيين في كيرالا والبنغال وأندرا، وضد الأحزاب الدينية الكوميونية في البنجاب وأوتار وماديا براديش وراجاهستان، وضد الاتحادات القبلية في أسام وبيهار، وضد الجبهات الإثنية اللغوية في مدراس ومهاراشترا وغوجيرات، وضد اشتراكيي براجا في بومباي. لم تتمحور كل هذه الصراعات حول مسائل وشائجية لكنها جميعاً، بما فيها تلك التي تشترك فيها الأحزاب «الطبقية»، تأثرت بها إلى حد كبير[٣٦]. على أي حال، نظراً لأن أياً من أحزاب المعارضة هذه لم يتمكن من الانتشار خارج المعاقل القليلة حيث أثبتت الأوتار المعينة التي نقروا عليها أنها غنية نسبياً، فقد تمكن المؤتمر باعتباره الحزب القومي الوحيد من المحافظة على التحكم بالحكومة المركزية وحكومات الولايات ومع وجود بعض الاستثناءات، رغم أنه حصل على أقل من نصف عدد الأصوات.

كيف تنشأ من هذا الخليط المتنوع من الآليات الإقليمية حكومة مركزية أخلاقية محايدة بزعامة المؤتمر تخدم كنوع من اللجنة غير العادية لإدارة السياسة الخارجية، وكهيئة تخطيط اقتصادية واجتماعية شاملة، وكتعبير رمزي عن الهوية القومية لعموم الهند؟ إن ذلك ضرباً من ضروب الغموض الشرقي. يعزو معظم المراقبين ذلك إلى قوة نهرو الكاريزمية كبطل قومي، من دون تحليل. إن موقفه كخليفة رسولي لغاندي

وتجسيد للاستقلال يجسر الهوة بين توجه الثقافي الكوزموبوليتاني والآفاق الإقليمية لجماهير شعبه. وربما بسبب ذلك، فضلاً عن قدرته التي لا نظير لها على المحافظة على ولاء الزعماء المحليين وإبقائهم غير طموحين بقدر معقول، تنطوي مسألة خلافة نهرو في الهند على قدر أكبر من القلق الجوهري مما في الدول الجديدة الأخرى حيث تكون مسألة الخلافة مقلقة بصورة دائمة. إن استمرار تماسك الهند حتى الآن يرجع، كما يقول أمبذكار صراحة، إلى قوة نظام حزب المؤتمر ـ «لكن إلى متى يستمر حزب المؤتمر؟ إن المؤتمر هو بانديت نهرو وبانديت نهرو هو المؤتمر. لكن هل بانديت نهر خالد؟ إن كل من يُعمل العقل في هذه الأسئلة يُدرك أن المؤتمر لن يستمر إلى الأبد»[٣٧]. إذا كانت المشكلة الإدماجية البورمية تكمن في كبح الحماسة الوشائجية في المركز، فإن المشكلة الهندية تكمن في كبحها عند الأطراف.

ثبت أن مشكلة الخلافة، التي كانت حقيقية عند كتابة ما جاء أعلاه، لا أساس لها. فبعد وفاة نهرو في أيار/مايو ١٩٦٤ وفترة قصيرة من حكم لال بهادور شاستري، أعيد ترسيخ نمط الخلافة «الرسولي» بتسلم ابنة نهرو وسميَّة غاندي، السيدة أنديرا غاندي رئاسة الحكومة. في المراحل الأولى من نظامها، فقد المؤتمر أرضيته وأدت سلسلة من الجيشانات على مستوى الولايات إلى فرض حكم الحكومة المركزية في عدة ولايات. وفي أيار/مايو ١٩٦٩، توفي الرئيس زاكير حسين، وهو مسلم، ما هدد التفاهم الإسلامي الهندوسي في الهند وأدى إلى حسم الخلافات بين غاندي وزعماء حزب المؤتمر التقليديين لصالح السيدة غاندي. ورغم أن السيدة غاندي واجهها جيشان مستمر على مستوى الولاية، فقد أحرزت نصراً حاسماً في الانتخابات العامة في آذار/ماس ١٩٧١، ما مكنها من السيطرة على الحكومة دون منازع، وفي وقت لاحق من العام اندلعت الثورة البنغلاديشية، وربما تكون أكثر انفصال وشائجي في الدول الجديدة دراماتيكية وأكثرها نجاحاً دون ريب حتى الآن، وتلا ذلك التدخل الهندي والحرب القصيرة الناجحة مع باكستان. ومع كل ذلك، ازدادت قدرة حزب المؤتمر على السيطرة على المجموعات الوشائجية المتعددة في الهند، بشكل مؤقت على الأقل. غير أن استمرار المشكلة يبقى واضحاً استناداً إلى عدة «أحداث»، تمتد بين استمرار ثورة الناغاني أسام إلى استمرار أعمال الشغب التي يقوم بها السيخ في البنجاب. وربما يثبت أن مثال بنغلاديش له جانب آخر في الهند على المدى الطويل، لا في البنغال وحدها، وإنما في أمكنة أخرى. في شباط/فبراير من هذا العام (١٩٧٢) أطلق حزب التقدم الدرافيدي حملة من أجل ولاية تاميلة تتمتع بحكم ذاتي في جنوب الهند، يمكن تشبيهها ببنغلاديش، واتهم

السيدة غاندي بالتصرف مثل الجنرال يحيى خان. وهكذا، رغم أن تزايد قوة حكومة المؤتمر المركزية قد أدى في الوقت الحاضر الى تبريد حرب الهند المتعددة الجبهات ضد الوشائجية، فإنها لا تزال بعيدة عن إنهائها.

لبنان

قد لا يكون لبنان، كما أشار فيليب حتي، أكبر بكثير من حديقة يلوستون، لكنه أكثر إدهاشاً منها بكثير. فرغم أن سكانه بأكملهم تقريباً يتحدثون العربية ويشتركون عامة بالموروث «الشرقي»، فإنه ينقسم بشدة إلى سبع طوائف رئيسية، إسلامية (السنة والشيعة والدروز) ومسيحية (الموارنة والأرثوذكس والكاثوليك والأرمن الأرثوذكس)، وإلى قدر مماثل تقريباً من الطوائف الصغيرة (البروتستانت، واليهود والأرمن الكاثوليك، إلخ)، وهو تباين طائفي لا يشكل الإطار العام الرئيسي لتحديد الهوية الشخصية فحسب، لكنه منسوج أيضاً داخل هيكلية الدولة بأكملها. فمقاعد البرلمان مخصصة على أساس طائفي محض تبعاً للنسب الديموغرافية التي حددها القانون والتي بقيت دون تغيير في الانتخابات الخمسة التي أجريت منذ الاستقلال. والسلطة التنفيذية العليا ليست منقسمة إلى قسمين بل إلى ثلاثة أقسام، حيث رئيس الدولة ماروني وفق العرف ورئيس الحكومة سني ورئيس البرلمان شيعي. وتوزع الحقائب الحكومية بعناية على أساس طائفي، ويحافظ على توازن مماثل في جهاز الخدمة المدنية من المدراء العامين للوزارات والمحافظين والمراكز الدبلوماسية، إلى عامة الوظائف الكتابية الدنيا. ويشكل النظام القضائي أيضاً متاهة من التعددية الدينية، حيث تختلف القوانين نفسها والمحاكم التي تطبقها، حيث الطائفة، وهي السلطة النهائية في حالات قانون الأحوال الشخصية تقع خارج حدود الدولة. فلبنان كإمارة عربية ومركز مسيحي متقدم، وكمستودع سلع تجاري حديث وآخر أثر لنظام الملل العثماني، يمثل اتفاقاً بقدر ما يمثل دولة.

إن نوع السياسة التي يدعمها مثل هذا التوافق عجيبة بقدر مماثل. فالأحزاب السياسية تلعب دوراً هامشياً، رغم أنها حاضرة رسمياً، ويتمحور النضال من أجل المال والسلطة بدلاً من ذلك حول الزعماء المحليين الأقوياء الذين هم إما ملاك أراضٍ يعيشون بعيداً عن أرضهم، أو في أقسام البلد المطلقة الملكية، زعماء العائلات الكبيرة والبارزة. ويقوم كل من زعماء الفئات هؤلاء، الذين يرتبط بهم أتباعهم بطريقة تقليدية أساسا لا إيديولوجية، بتشكيل تحالفات مع زعماء فئات

مماثلين من طوائف ممثلة محلياً، ما يؤدي في حملة الانتخابات إلى موازنة قوائم المرشحين على طريقة تاماني هول (Tammany Hall) «إيرلندي واحد، ويهودي واحد، وإيطالي واحد». ويشجع هذه العملية أن الناخبين في أي دائرة يصوتون في كل المنافسات المحلية بصرف النظر عن الطائفة. وهكذا فإن الماروني الذي يصوّت في دائرة تضم مقاعد للسنة والدروز والأرثوذكس، يختار أيضاً من بين المرشحين السنة والأرثوذكس والدروز، فضلاً عن مرشحي طائفته ـ الموارنة ـ والعكس بالعكس. وهذا بدوره يؤدي إلى تشكيل لوائح مركّبة يحاول من خلالها المرشحون في كل طائفة ربط أنفسهم بالمرشحين المشهورين في طوائف أخرى لكي يجتذبوا الأصوات الخارجية الضرورية. وبما أن اللوائح نادراً ما تنقسم، لأن إمكانية المرشح على إقامة تحالفات فعالة تتوقف على قدرته على جلب المقترعين المحليين معه (ولأن الناخب العادي ليس لديه معرفة كبيرة بالمرشحين من الطوائف الأخرى يستند عليها للحكم الرشيد على مؤهلاتهم)، فإن ذلك يعني أن اللوائح الفعلية هي التي يتم انتخابها رغم أنه بالنسبة لأي مقعد يتنافس الماروني مع الماروني أو السني مع السني، وهكذا دواليك. وهكذا تعمل العملية الانتخابية على وقوف زعماء معينين من الطوائف المتنوعة في مواجهة زعماء آخرين بحيث تميل العلاقات السياسية إلى التقاطع مع العلاقات الطائفية. فينقاد أعضاء الطوائف المختلفة إلى إقامة تحالفات بين طائفية، وينقاد أعضاء نفس الطائفة إلى التباعد في فئات بين طائفية.

إن مثل هذا التشكيل (والحل) للتحالفات بين الشخصيات السياسية الهامة لا ينحصر فقط في تكتيكات الحملات الانتخابية، بل يمتد إلى الحياة السياسية بأكملها. وتنطبق نفس المبادىء بالنسبة للمناصب الوطنية العليا بين أقوى الزعماء، بحيث يسعى زعيم ماروني يعتقد بإمكانية وصوله إلى الرئاسة إلى الانحياز في الحياة العامة إلى شخصية سنية بارزة تطمح إلى منصب رئاسة الوزراء، وهلم جرّاً، من أجل كسب الدعم السني والحؤول دون قيام المنافسين الموارنة على الرئاسة بإنشاء تحالفات فعالة فيما بينهم. وتعمل أنماط مماثلة خلال النظام على كل مستويات الحكومة وأوجهها.

وهكذا تكون التحالفات شديدة الانتهازية ولا تقوم على أساس إيديولوجي، وكثيراً ما تنحل بين ليلة وضحاها عندما يدب الخلاف بين الرفاق فجأة ويتوحد الأعداء الألدّاء وسط عاصفة من الاتهامات والاتهامات المضادة بالخيانة والفساد وعدم الكفاءة ونكران الجميل. ومن ثم نجد أن النمط فردي في جوهره إن لم يكن

أناني، نمط يخطط فيه كل من يسعى إلى السلطة إلى دفع مستقبله قدماً بالتلاعب الماهر بالنظام، رغم أنه نمط متجذر في التجمعات التقليدية الدينية والاقتصادية والقرابية. ويندرج كلاهما على قوائم انتخابية يقودها شخصيات قوية ويتم شراء الأصوات نفسها (ارتفع النقد المتداول في أثناء انتخابات ١٩٦٠ نحو ثلاثة ملايين ليرة)، ويذمُّ بالمنافسين ويهاجمون جسدياً، في بعض الأحيان، وتعتبر المحسوبية وإيثار الأقرباء في الوظائف إجراءات مقبولة؛ وتعتبر الغنائم المكافآة الطبيعية للمنصب. «لا يوجد حق في لبنان»، يقول أيوب: «هناك الفضة والمال فحسب»[٣٨].

مع ذلك لم ينشأ عن كل هذه المهارة الوضيعة أكثر الدول ديمقراطية في العالم العربي فحسب، بل أكثرها ازدهاراً، دولة كانت قادرة إلى جانب ذلك، باستثناءٍ واحد، على المحافظة على توازنها تحت الضغوط النابذة من اثنين من أكثر العواطف الوشائجية الجذرية المعارِضة الخارجة على الدولة: توق المسيحيين، وبخاصة الموارنة، إلى أن يكونوا جزءاً من أوروبا، وتوْق المسلمين، وبخاصة السنَّة، إلى أن يكونوا جزءاً من دولة عربية وحدوية. ويجد أول هذين الدافعين تعبيراً عنه فيما يدعى بالنظرة الانعزالية للبنان كظاهرة خاصة وفريدة بين الدول العربية، ويتخذ الثاني شكل الدعوة إلى إعادة الاتحاد مع سوريا.

إن الاستثناء المدهش للمحافظة على التوازن، أي الحرب الأهلية في سنة ١٩٥٨ والتدخل الأميركي، نتج إلى حد كبير عن استقطاب إيديولوجي خارج عن المألوف. فمن جهة، أدت المحاولة غير الدستورية للرئيس شمعون ليخلف نفسه، وربما لتقريب لبنان أكثر من الغرب من أجل تعزيز القوة المسيحية ضد المد الصاعد للناصرية، إلى إثارة مخاوف المسلمين الحاضرة أبداً من الهيمنة المسيحية؛ ومن جهة ثانية، أدى الانفجار المفاجىء للحماسة القومية العربية التي حفزتها الثورة العراقية وتحوّل سوريا باتجاه القاهرة إلى إثارة المخاوف المسيحية الحاضرة دائماً بالغرق في بحر إسلامي. لكن الأزمة عبرت ـ وكذلك الأميركيين، وتشوَّهت سمعة شمعون، مؤقتاً على الأقل، لـ«تقسيمه البلاد». وهمدت الحماسة القومية العربية، مؤقتاً أيضاً، بالاعتقاد المتجدد، حتى في أوساط السنة، بوجوب المحافظة على سلامة الدولة اللبنانية مهما كان الثمن. واستعيد الحكم المدني بسرعة، وبحلول ١٩٦٠، كان بالإمكان إجراء انتخابات جديدة بسلام أعادت معظم الوجوه القديمة إلى مواقعها القديمة المألوفة.

لذلك يبدو أن السياسات اللبنانية، كما تتكون حالياً، يجب أن تبقى شخصية وفئوية وانتهازية وغير مبرمجة، إن كان مقدَّراً لها أن تنجح. فبالنظر إلى التباين الطائفي الشديد ونفاذ هذا التباين خلال مؤسسة الدولة بأكملها، تميل أي زيادة في السياسة الحزبية الإيديولوجية إلى إحداث استقطاب مسيحي إسلامي حول مسألة القومية العربية وانهيار الروابط بين الطائفية التي تؤدي في سياق المناورة السياسية العادية إلى تقسيم الطوائف وتوحيد الحكومة، وإن بشكل متقلقل. إن الحسابات الميكافيلية والتسامح الديني وجهان لعملة واحدة في لبنان؛ وقد يكون بديل «الفضة والمال»، على المدى القصير هو الانحلال الوطني.

تبقى «قطعة الفسيفساء الجميلة» اللبنانية سليمة رغم ابتلائها المرير باستمرار المواجهة العربية الإسرائيلية، وبخاصة مع ظهور الفدائيين الفلسطينيين كقوة سياسية في المنطقة. ومن بين كل البلدان التي نعرض إليها هنا، بقي لبنان الأكثر فعالية في احتواء انشقاقاته الوشائجية العميقة، ورغم الإرهاق الناتج عن المصاعب الاقتصادية ووجود مجموعات جذرية صغيرة من اليسار واليمين (لم تتشكل حتى الآن أي أحزاب رئيسية متعددة الطوائف) وانفجار العنف الشعبي بين الحين والآخر، يواصل النظام السياسي اللبناني عمله كما كان منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد أدى اختلاف الآراء حول الموقف الملائم الذي يجب أن يتخذ من الفدائيين الفلسطينيين (وتجاه الغارات الإسرائيلية على البلد) إلى سقوط الحكومات وإلى أزمة حكومية مطوّلة وإلى بعض إعادة التعبئة بين المجموعات الطائفية الرئيسية. وفي سنة ١٩٧٠ فاز الرئيس المدعوم من قبل المسيحيين بصوت واحد على منافسة المدعوم من المسلمين، رغم القانون غير المكتوب بأن المنصب مخصص للموارنة. لكن مع استمرار رئاسة مسلم للحكومة، تواصلت الترتيبات القائمة وازدادت سلطة الحكومة إزاء الفدائيين الفلسطينيين ومؤيديهم من اللبنانيين، وبخاصة بعد هزيمة الفدائيين أمام الجيش الأردني في أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠. لا شيء يدوم إلى الأبد، وبخاصة في شرقي البحر الأبيض المتوسط، لكن لبنان يستمر اليوم في إثبات أن التباين الوشائجي لا يجعل التوازن السياسي متعذراً، رغم أنه يجعله متقلقلاً على الدوام.

المغرب

ثمة تباين اجتماعي قديم في الشرق الأوسط بأكمله ـ باستثناء مصر المحدودة بالنيل ـ كما يقول كون (Coon) بين «الداجن والجامح، بين المحلي والمستقل» ـ بين

الذين يعيشون ضمن المدار السياسي والاقتصادي والثقافي للمدن الكبرى، وبين الذين يعيشون على طول حدودها، إن لم يكن خارجها بالضبط ويوفرون «مَدَد المتمردين الذين أبقوا، منذ بداية العصر البرونزي، الحضارات المدنية منتشعة وفي حركة»[٣٩]. وبين القوة المركزية للملوك والسلاطين ودعوات التحرر العنيدة الصادرة عن القبائل البعيدة عن المركز، يوجد هناك (ولا يزال) توازن دقيق. فعندما كانت الدولة قوية، كانت القبائل مجبرة على الاعتراف بها عن كره وعن لجم دوافعها الفوضوية؛ وعندما كانت الدولة ضعيفة، أهملتها القبائل وسلبتها، أو أقامت إحداها بالإطاحة بها لتصبح بدورها حاملة للتقليد الحضري العظيم ومدافعة عنه. غير أنه في معظم الوقت لم يَسُدِ استبداد فعال تام ولا مجرد هيجان قبلي. بل تم الحفاظ على هدنة مضطربة بين المركز والمحيط بربطهما معاً في «نظام سائب من الأخذ والعطاء» يأتي بموجبه الجبليون والبدو إلى المدينة بحرية، وتترك حصونهم لحالها، فيما يدعون هم قوافل المسافرين والتجار والحجاج تعبر (مناطقهم) دون عرقلة أو إزعاج يزيد على مصاعب السفر العادية»[٤٠].

لقد كان هذا التباين قوياً بصور دائمة في المغرب. ويرجع ذلك جزئياً إلى أن قسماً كبيراً من الأرض جبلي، كما يرجع ذلك جزئياً إلى فرض الثقافة العربية الوافدة من الشرق، بعد القرن السابع، على السكان البربر المحليين، ويرجع في جزء منه أيضاً إلى البعد النسبي العظيم للبلاد عن المراكز الرئيسية للحضارة الشرق أوسطية في مصر والعراق.

إذا وضعنا التاريخ المبكر المعقَّد للمنطقة جانباً، نجد أن إنشاء أسرة حاكمة شريفة تتَّسم بالعروبة والإصلاح الإسلامي في نهاية القرن السابع عشر والجهود الملكية اللاحقة لتقليص ميدان القانون العرفي البربري لصالح القانون القرآني وقمع عبادة الأولياء وما يصاحبها من طقوس وتنقية الإيمان الإسلامي من التراكمات الوثنية المحلية، أدت إلى تعزيز التباين بين «بلد المخزن» (أرض الحكومة) و«بلد السبَّة» (أرض السفاهة). وبادعاء الأسرة الحاكمة، التي لا تزال تحكم حتى اليوم، أنها من سلالة الرسول (أي شريفة)، فإنها سعت إلى تأكيد سلطتها الروحية والزمنية على السكان العرب للسهل الأطلنطي فضلاً عن السكان البربر في الريف المحيط وجبال أطلس؛ لكن رغم تقبل الادعاء الروحي ـ أي الإمامة ـ كانت السلطة الزمنية أمراً مقبولاً من وقت إلى آخر، لا سيما في المناطق الجبلية الطرفية. وهكذا ربما نشأت الميزة الأكثر إدهاشاً وتميُّزاً للنظام السياسي المغربي: ارتباط السكان الحضريين

والفلاحين في السهل بالسلطات كرأس أوتوقراطي لبيروقراطية توارثية متقدمة إلى حد ما من الوزراء والأعيان والجنود والقضاة والكتبة والشرطة وجامعي الضرائب؛ وارتباط السكان القبليين بشخصه كـ «أمير للمؤمنين»، لا بحكومته العلمانية أو ممثليه.

عند إقامة المحميات الفرنسية والإسبانية في سنة ١٩١٢، كانت السلطنة قد ضعفت بشكل خطير نتيجة اجتماع الفساد الداخلي والنشاط الهدام الخارجي بحيث لم يعد بوسعها ممارسة سيطرة فعّالة لا على الجبال فحسب وإنما على السهل أيضاً. ورغم أن الحكم الإقطاعي للمارشال ليوتي (Lyautey) لجمت القبائل عقداً من الزمن أو نحو ذلك، وأعادت، بطريقة أبوية إلى حد ما، تنشيط بيروقراطية المخزن، فقد أطلق خلفاؤه بعد مغادرته ما يسمى بسياسة البربر المكرّسة لرسم تمييز حاد بين العرب والبربر وعزل البربر عن نفوذ المخزن بشكل تام. أنشئت مدارس بربرية خاصة لإنتاج «نخبة بربرية» وازدادت حملات التبشير، والأهم من ذلك أن سيادة القانون القرآني (ومن ثم السلطان كإمام) قوِّضت بإخضاع قبائل الجبال للقانون الجنائي الفرنسي والإقرار رسمياً بالأهلية القضائية للمجالس القبلية للقانون العرفي في النزاعات المدنية. وبالتطابق مع تصاعد التطهرية الإسلامية للمصلحين المصري والفارسي ـ الأفغاني، عبده والأفغاني، بين أعيان البلدات المستعربة، وبخاصة أولئك الموجودون حول جامعة القرويين بفاس، حفزت السياسة البربرية وما ينطوي عليها من تهديد للإسلام نمو الوطنية تحت راية الدفاع عن الإيمان ضد سياسة التنصير والعلمنة التي يتبناها الأوروبيون. وهكذا ـ حتى في ظل ظروف مختلفة حدياً ـ اتخذت الحركة الوطنية في المغرب شكل محاولة تقوية السلطة الإدماجية لحضارة مدنية وسط شرقية ضد الميول النابذة للخصوصية القبلية.

أدى قيام الفرنسيين بنفي السلطان محمد الخامس في سنة ١٩٥٣ وعودته المظفَّرة كبطل وطني سنة ١٩٥٥ إلى الشروع بالإحياء السياسي والثقافي للمخزن ودشنت، بعد تحقيق الاستقلال، نظام دولة جديدة ربما من المناسب وصفه كـ «أوتوقراطية تحديثية»[٤١]. ومع رحيل الفرنسيين والإسبان، عادت سلطنة الرباط لتصبح المحور الثنائي الشعبة للنظام. وأصبح الحزب الوطني الرئيسي، الاستقلال، متلازماً مع مخزن محدَّث بعض الشيء وإن يكن لا يزال توارثياً أساساً، وهو الحزب الذي قطعت جذور قوته المستقلة بالافتقار، حتى الآن، إلى انتخابات وطنية لبرلمان أصيل. وبقيادة الأعيان المستعربين المحافظين لمدن وبلدات الأراضي السهلية

(وبخاصة أعيان فاس ـ «القرية المقدسة للإسلام.. وحاضره العروبة... (و) العاصمة الحقيقية للمغرب»)[٤٢]، عمل الحزب بمثابة الذراع الإدارية للعرش، «كلية للوزراء» تسيطر على مجالس الحكومة المعينة بإرادة ملكية، والبيروقراطية المدنية المسترشدة بالحزب والنظام القضائي الإسلامي الذي رد إليه اعتباره (وأدخلت عليه إصلاحات). لكن بما أن موقف رجال القبائل من الاستقلال كان، على غرار موقفه من موظفي القصر السابقين، فاتراً في أحسن الأحوال وعدائياً نشطاً في أسوئها، فقد بقيت العلاقة بين السلطات والقبائل الطرفية علاقة شخصية أساساً. لقد كانت القبائل بولائها للملك ومقاومتها لحكومته المصدر الرئيسي للتهديدات الوشائجية للإدماج الوطني، منذ انتقال السيادة.

منذ العام ١٩٥٦، تزايدت الأزمة بين المركز والمناطق الطرفية وتسارعت وتيرتها. فقد تبين أن ضمّ القوة العسكرية غير النظامية التي تشكلت بين القبائل في أثناء نفي السلطان ـ ما يسمى بجيش التحرير ـ إلى الجيش الملكي عملية غير مأمونة العواقب أدت إلى حدوث صدامات مفتوحة، ولم يهدأ التوتر إلاّ جزئياً بعد أن عمد الملك إلى إبعاد الجيش الملكي عن نفوذ حزب الاستقلال وإلحاقه بالقصر مباشرة تحت قيادة ابنه الأمير حسن، كرئيس للأركان.

في أواخر العام ١٩٥٦، «استقال زعيم بربري من الأطلس الأوسط، وصديق حميم للملك، من منصبه في الحكومة الملكية كوزير للداخلية، وعاد إلى الجبال يدعو إلى الوشائجية بين القبائل («القبائل هي التي أعطت المجد للمغرب»)، وينادي بحل كل الأحزاب السياسية («إن منح المسؤولية إلى رجال يجهلون القبائل تماماً هو ضد مصالح البلد») والالتفاف الوطني حول شخص محمد الخامس. («إن لدينا في هذا البلد القوي والضعيف. وهم متوحدون على الجبل نفسه وتحت السماوات نفسها، ومتساوون أمام الملك»)، وسرعان ما توقفت جهوده ـ العلنية على الأقل، بنصيحة من الملك. لكن بعد عدة شهور، قام بربري، أكثر تقليدية، حاكم مقاطعة طفيللت الجنوبية الشرقية، بشبه ثورة رافضاً إطاعة «حزب يحول بيننا وبين الحياة كما نريد»، ومعلناً في الوقت نفسه ولاءه الأبدي للسلطان. وسرعان ما أمّن الملك خضوعه سلماً ووضعه قيد الإقامة الجبرية قرب القصر الملكي. لكن في أواخر ١٩٥٨، وأوائل ١٩٥٩ حدثت فورات متفرقة في الشمال والشمال الشرقي، وقد تم احتواؤها أيضاً ضمن حدود ضيقة بفضل ما يتمتع به الملك من شعبية شخصية وحنكة دبلوماسية وقوة عسكرية وكازيزما دينية.

مع ذلك نجد أن الوجه التحديثي للدولة المغربية الجديدة حقيقي بقدر ما هو أوتوقراطي، وربما يكون أكثر ثباتاً. ولا يمثل تململ القبائل مجرد «الماضي والمقاطعة ضد المستقبل والأمة»، وإنما حرص مجموعات «أرض السَّبَّة» التقليدية على إيجاد مكان آمن ومقبول في ذلك المستقبل وتلك الدولة(٤٤). وما التطوّر السرّي أولاً - مع انهيار محاولات التعبير المتنوعة شبه السياسية عن الاستياء القبلي - ثم العلني لحزب سياسي وطني جديد، الحركة الشعبية، كوعاء للتطلعات الريفية إلاً إحدى الإشارات على أن العدائية الصرف للثقافة الحضرية والمقاومة التي لا تلين للسلطة المركزية قد أخذ يحل محلها بين السكان البعيدين عن المركز خوف من التدرّك إلى مواطنية من الدرجة الثانية ضمن نظام مدني حديث. وبزعامة القائد السابق لجيش التحرير واتباع برنامج شديد الغموض - «اشتراكية إسلامية» والتفاف جديد حول الملك كإمام لا للمغرب فحسب وإنما للمغرب الكبير أيضاً - خطا الحزب في أحسن الأحوال خطوة في ذلك النظام. لكن بوقوع سلسلة متسارعة من التحوّلات السياسية الخطيرة - إجراء انتخابات محلية وانشقاق الجناح اليساري لحزب الاستقلال لتشكيل حزب بروليتاري والوفاة المفاجئة لمحمد الخامس وخلافة ابنه الأقل شعبية - التي ألقت ظلالاً من الشك حول مستقبل الحكومة الملكية في السنتين الأخيرتين، فقد تجد الدولة الجديدة نفسها تحت ضغط متزايد لتحقيق واحتواء الدمج الدقيق لعواطف السَّبَّة التقليدية والطموحات السياسية الحديثة، عبَّر عنه زعيم الحركة الشعبية بشعار متشدد، «إننا لم نحرز الاستقلال لكي نخسر الحرية»(٤٥).

رغم أنه قد يكون من الصحيح أن الوجه التحديثي للدولة المغربية الحديثة أكثر ثباتاً من الوجه الأوتوقراطي على المدى الطويل، ازدهر الأوتوقراطي في العقد الأخير. فقد علق الملك الحسن الثاني الدستور وحل البرلمان في سنة ١٩٦٥ بعد وقوع أعمال شغب في الدار البيضاء أدت إلى وفاة ما بين ثلاثين (التعداد الرسمي) وعدة مئات من الأشخاص، سقط معظمهم على أيدي القوى الحكومية. وتولى الملك الإشراف المباشر على الحكومة وحكم بالمراسيم مقلصاً بشكل منهجي نفوذ الحزبين الرئيسيين - الاستقلال الإسلامي والاتحاد الوطني للقوى الشعبية الاشتراكي - والقطاعات الشعبية العربية الحضرية التي تشكل القاعدة الأساسية لهما. واتسمت الفترة بتقليدية محدثة متسارعة، إذ حاول الحسن كسب الولاء الشخصي (المباشر) للعرش لشتى الأعيان المحليين، وكثير منهم من البربر، وضباط الجيش، ومعظمهم من البربر. وفي سنة ١٩٧٠، انتهى ما يُدعى بحال الاستثناء، اسمياً على الأقل،

عندما أعلن الملك عن دستور جديد وعن إجراء انتخابات عامة. وقد وجدت الأحزاب (باستثناء الحركة الشعبية الذي يهيمن عليه البربر) أن الدستور لا يتسم بالديموقراطية الكافية وأن الانتخابات لم تتسم بالحرية الكافية، واعتبرت المناورة بأكملها بمثابة مسعى يقوم به الملك لمأسسة نظام الحكومة التقليدية المحدثة الذي يشكل العرش مركزه والذي تطور خلال العقد الأول من حكمه، وإصفاء الشرعية عليه. وهكذا رغم إجراء الانتخابات والمصادقة على الدستور ـ تحت شروط يعتقد عموماً بأنها غير نزيهة ـ فقد استمر نمط سياسة البلاط والأعيان. لكن هذا النمط انتهى نهاية مأساوية مع محاولة الانقلاب التي قام بها الجيش أثناء الاحتفال بعيد ميلاد الملك الأربعين، والتي قتل فيها نحو مئة (كثير منهم أجانب) من المدعوين الخمسمئة تقريباً. وقد تم إعدام رائد وخمسة عقداء وأربعة جنرالات على الفور تقريباً (وقتل آخرون بمن فيهم قائد الانقلاب في أثناء المحاولة)، وأودع عدد من الضباط الآخرين في السجن. لم تتضح درجة الدور الذي لعبته الولاءات الوشائجية في الهجوم (معظم الضباط كانوا من البربر ومعظمهم من الريف ومعظمهم من المستفيدين البارزين من الامتيازات التي كان يقدمها الملك بموجب السياسة المتركزة حول العرش). لكن منذ وقوع الهجوم (الذي اتبع بآخر فاشل في آب/ أغسطس ١٩٧٢) عمد الملك إلى إضعاف دور البربر في الجيش فضلاً عن إيجاد قاعدة للتأييد بين السكان المتحدثان بالعربية في المدن الكبرى الذين يدعي الحزبان الرئيسيان المتحدان الآن في «كتلة العمل الوطني» تمثيلهم. وهكذا بصرف النظر عن ماهية التباين بين بلد المخزن وبلد السَّبَّة (وأميل الآن إلى اعتبار أنه لم يكن أبداً واضحاً وبسيطاً كما وصفه الباحثون الأوروبيون)، فإن التمييز ـ الثقافي جزئياً واللغوي جزئياً والاجتماعي جزئياً ـ بين «العرب» و«البربر» يبقى عاملاً هاماً، إن لم يكن محيِّراً، في الحياة الوطنية المغربية.

نيجيريا

إن السمة المميّزة للحياة السياسية النيجيرية التي تطورت منذ الحرب العالمية الثانية هي ما يدعوه كولمان «التقسيم الإقليمي للقومية»[٤٦]. فعلى حين أن المراحل الأخيرة في سعي الدول الجديدة الأخرى للاستقلال شهدت توحيداً مطرداً للعناصر المنقسمة في معارضة متضامنة شديدة للحكم الاستعماري، ولم يبرز الانشقاق العلني إلاّ بعد انتقال السلطة والضعف المحتوم للرفاقية الثورية، ازداد التوتر في نيجيريا بين المجموعات الوشائجية المتنوعة في العقد الأخير من التبعية. فبعد سنة ١٩٤٦ كان

النضال النيجيري من أجل الحرية أقل في تحديه للسلطة الأجنبية وأشد في رسمه للحدود وإنشاء العواصم وتوزيع السلطات بطريقة تُضعِف وتحتوي الأعمال العدائية الإثنية الإقليمية قبل زوال تلك السلطة. ولم يتميز كثيراً بتصاعد التمرد من أجل إجبار البريطانيين على المغادرة بقدر ما تميز بالمفاوضات المحمومة في لاغوس ولندن من أجل إنشاء تعايش بين اليوروبا والإيبو والهاوسا فولاني حتى يتمكنوا من المغادرة.

وكان الترتيب الذي ابتكر في نهاية المطاف (دستور يقع في ٢٤٠ صفحة أنيقة الطبع) فيدرالياً بصورة جذرية يتكون من ثلاثة أقاليم قوية ـ الشمالي و(الجنوب) شرقي و(الجنوب) غربي ـ ولكل منها عاصمته وبرلمانه الخاص وحكومته ومحكمته العليا وموازنته. وكان كل إقليم خاضعاً لمجموعة إثنية ـ وهي على التوالي، الهاوسا، والإيبو واليوروبا، وحزب سياسي معين ـ مؤتمر الشعب الشمالي والمجلس الوطني لنيجيريا والكاميرون ومجموعة العمل؛ وشخصية سياسية معينة ـ الحاجي السير أحمدو بللو «سلطان» سوكوتو والدكتور نامدي أزيكيوي والزعيم أوبا فيمي أوُلُوو. وفوق هذه المعاقل الإقليمية توجد الحكومة الفيدرالية في لاغوس بمثابة الساحة التي تنتهج فيها سياسة ائتلاف اثنين ضد واحد، كما يمكن أن يتوقع المرء من هذا النوع من المباريات الثلاثية اللاعبين، التي يفترض على المدى الطويل أن ينشأ عن سيروراتها المتغيرة قيادة عسكرية لملء الفراغ في المركز.

بقي الشكل الذي تتخذه القيادة ومن يوفره وكيف يمكن أن ينتج غامضاً بشكل كامل. وفي هذه الأثناء تبلور النمط المثلثي للهوية الوشائجية في البلاد عندما أخذت المجتمعات القبلية لنيجيريا التقليدية تتجمع تدريجياً في المجتمعات الشعبية الإقليمية ـ اللغوية (والدينية في الشمال المسلم) لنيجيريا الحديثة، لكن رغم الأهمية المتزايدة لهذا التبلور كهيكل إثني للبلاد، لم يستنفد هذا النمط التنوع الكامل «للوعي» المتأصل «بالنوع»، إذ بقي في كل إقليم عدد كبير من المجموعات الصغيرة خارج مناطق الهاوسا واليوروبا والإيبو مقاوم إلى حد ما على الأقل لاستيعابه في هذه الكيانات القومية الفرعية العريضة.

وفي هذه المناطق الهامشية ـ النصف الجنوبي للشمال والحافة الشرقية للغرب والحدّان الجنوبي والشرقي للشرق ـ تقع أكثر المنافسات الانتخابية حيوية بين المجموعات الإثنية الرئيسية، إذ يسعى كل فريق بنجاح جزئي، للاستفادة من استياء

الأقليات داخل معاقل خصومه. فالذي يبدو في المركز منافسةً قومية فرعية ثلاثية الاتجاهات وفي العواصم الإقليمية إثنوقراطية أحادية الحزب، يمثل في الريف شبكة أكثر تعقيداً وتشعباً من التحالفات والمعارضات القبلية. إنه نظام طباقي بقيت فيه الولاءات المحلية منظمة أساساً وفق الصلات التقليدية، وأصبحت الولاءات الإقليمية منظمة في صلات سياسية حزبية، ولم تنظم الولاءات القومية أبداً، أو تكاد.

وهكذا، رغم أن عملية التقسيم الإقليمي للقومية أدت إلى إقامة نظام حزبي وبنية دستورية تمكنت فيها المجموعات الوشائجية النيجيرية التي يبلغ عددها عدة مئات، والتي تتفاوت بين الهاوسا الذين يعدون ستة ملايين نسمة وأجزاء قبلية لا تزيد على عدة مئات من الأشخاص، من العيش في تفاهم معقول على الأقل، فقد أنشأت أيضاً فراغاً في قلب الحياة السياسية الوطنية وتركت البلاد بدون رأس إلى حد ما.

بعد نيل الاستقلال (في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٠)، تحوّل الاهتمام السياسي نحو العاصمة الفيدرالية لاغوس مع تسابق الأحزاب والزعماء للحصول على نقاط انطلاق يبدأون منها حملاتهم لتصحيح هذا الوضع. وبعد تعثر محاولة أولية لتشكيل تحالف حاكم بين الإقليمين الشرقي والغربي الأكثر تقدماً على الصعيد السياسي والاقتصادي ضد الشمال الأكثر تقليدية بسبب العداء المستحكم بين انتلجنسيا الإيبو النشطة والمتحركة وطبقة رجال الأعمال الأغنياء، البليدة من اليوروبا ـ وبين الدكتور أزيكيوي الماكر والزعيم أَوُلُوُو المتغطرس ـ شكل الشمال والشرق هذا التحالف، ما أدى إلى عزل الغرب. استقال أزيكيوي من رئاسة وزراء الإقليم الشرقي وأصبح حاكماً عاماً، وهو منصب رمزي من الناحية النظرية، لكنه كان يأمل في تحويله إلى شيء أهم؛ واختار «سلطان» سوكوتو البقاء أسد الشمال في منصب رئيس الوزراء الإقليمي، وأرسل نائبه الحاجي أبو بكر طفاوا باليوا ليكون رئيس الوزراء الفيدرالي عوضاً عنه؛ واستقال أَوُلُوُو، الذي خرج من أول ائتلاف من سلسلة ائتلافات اثنين ضد واحد، من منصبه كرئيس وزراء الإقليم الغربي ليصبح زعيم المعارضة في البرلمان الفيدرالي.

بعد أن احتل كل واحد منصبه، بدأت المناورة، فقد قرر البرلمان الفيدرالي إنشاء ولاية رابعة، الغرب الأوسط، من منطقة الأقلية في الإقليم الغربي، وتحول أَوُلُوُو من موقع إيديولوجي يميني بيّن إلى موقع يساري بيّن في مسعى لهز الحكومة المحافظة وركوب الحصان المناهض للاستعمارية المحدثة إلى السلطة، ما أدى إلى شق

مجموعة العمل في هذه العملية؛ وتزايدت التوترات داخل المجلس الوطني لنيجيريا والكاميرون بين الحرس القديم التوفيقي والشباب الجذريين، وهكذا.

لكن ذلك شوّش المسائل أكثر من إيضاحها وعقّد الأمور بدلاً من تبسيطها. فبعد مضي أقل من سنة على الاستقلال (عند كتابة هذه المقالة)، تقدم نيجيريا، وهي أحدث الدول الجديدة التي بحثناها هنا، أقل المواد تطوراً التي نبني عليها تقييماً لصفاتها المميزة ومستقبلها المحتمل. فاستحواذها على ما يبدو أنها مجموعة ثقيلة غير عادية من المؤسسات السياسية التي أنشئت على عجل في السنين المحمومة الأخيرة لوضع الدستور قبل الاستقلال، وافتقارها إلى حرب وطني شامل أو زعيم سياسي بارز أو تقليد ديني جامع أو خلفية ثقافية مشتركة، وتعدد الآراء حول ما يمكن عمله بالحرية بعد نيلها، يجعلها تمتلك نوعية تجريبية غير عادية، حتى بالنسبة لدولة جديدة.

نيجيريا هي أقل المعرّف جيداً من الدول السيئة التحديد التي عرضت لها كأمثلة في مقالتي الأصلية. لقد بدا أن وضعها يبشر بالخير وينذر بالشر في نفس الوقت. يبشر بالخير لأنها بدت أنها تفادت الجيشان المعتاد الذي يصاحب إزالة الاستعمار، وأنها كبيرة بحيث تكون قادرة على الحياة من الناحية الاقتصادية، وأنها ورثت نخبة معتدلة متمرسة وجيدة التدريب؛ وينذر بالشر لأن التوترات بين المجموعات الوشائجية كانت في نفس الوقت كبيرة جداً ومعقّدة بشكل لا يمكن تصديقه. وقد تبين أن الإحساس بالشر إحساس تنبؤي. ففي كانون الثاني/يناير ١٩٦٦ أدى انقلاب عسكري إلى مقتل عدد من الزعماء السياسيين الشماليين، بمن فيهم أبو بكر طفاوا باليوا وإلى إقامة نظام عسكري يقوده الإيبو. وأدى انقلاب ثان بقيادة شمالي من قبيلة أقلية، أي من غير الهاوسا، هو العقيد ياكوبو غوون إلى وقوع مذبحة راح ضحيتها ما بين عشرة آلاف وثلاثين ألفاً من الإيبو الذين يعيشون في مناطق الهاوسا في الشمال، على حين أن ما بين مئتي ألف ومليون ونصف المليون نسمة من الإيبو هربوا من الشمال إلى موطنهم في الإقليم الشرقي. وفي أيار/مايو ١٩٦٧، استغل العقيد غوون سلطات حالة الطوارىء وسعى إلى تقسيم الإقليم الشرقي إلى ثلاث ولايات كوسيلة لزيادة قوة الشرقيين من غير الإيبو وإضعاف الإيبو. ثار الإيبو الذين شكلوا جمهورية بيافرا، وبعد ثلاث سنوات تقريباً من أكثر الحروب مرارة في الأزمنة الحديثة (ربما سقط أكثر من مليوني قتيل وماتت أعداد لا تحصى بسبب المجاعة)، تمكنت الحكومة الفيدرالية بقيادة غوون، صار الآن جنرالاً

ورئيساً للدولة، من قمع ثورة الإيبو. بعد كل ذلك، وهو دون ريب واحد من أكثر الأمثلة مأساوية على قوة الولاءات والعداوات الوشائجية (رغم أن أسباب الانقلابين والحرب لم تكن وشائجية «صرف»، كما يتضح من تورط القوى الكبرى)، تبقى النوعية «التجريبية» للدولة قائمة، وكذلك نمط ارتياب المجموعات الشديد المعقد، ولكن المتوازن على نطاق ضيق.

V

إقليمية المركز والمحيط والقيادة الثنائية في إندونيسيا والائتلاف بين الأعراق في حزب واحد في ماليزيا والاستيعابية النشطة المغلّفة بالشرعية الدستورية في بورما، والحزب المركزي الكوزموبوليتاني والمكنات الإقليمية التي تخوض حرباً متعددة الجبهات ضد كل نوع من العصبوية المعروفة عند البشر (وبعض ما يعرفه الهندوس وحدهم) في الهند والطائفية في لبنان والحكم الأوتوقراطي في المغرب والتخاصم على الضوابط غير المركّزة في نيجيريا ـ هل هذه النظم فريدة كما تبدو؟ هل يبرز أي دليل من بين هذه المجموعة من الجهود للتوصل إلى نظام سياسي لصالح الادعاء بأن الثورة الإدماجية سيرورة عامة؟

في الحالات التي راجعناها هنا، يبرز ميل تطوري مشترك واحد على الأقل: تجمّع مجموعات وشائجية تقليدية محددة بشكل مستقل في وحدات أكبر وأكثر انتشار إطارها المرجعي الضمني هو «الأمة» لا المسرح المحلي. ويتفاوت المبدأ الأساسي لما يتم تكتيله ـ الإقليم في إندونيسيا والعرق في ماليزيا واللغة في الهند والدين في لبنان والعرف في المغرب وشبه القرابة في نيجيريا. وسواء كانت السيرورة تنطوي على التحول إلى ساكن في الجزر الخارجية بالإضافة إلى مينانكابو، أو كاشيني فضلاً عن دولانغي، أو مسيحي فضلاً عن ماروني، أو يوروبي بدلاً من إيغبابي فقط، فإنها سيرورة عامة، رغم تفاوت تقدمها، بين الدول وفي داخلها، إنها امتداد تقدمي للشعور بالاختلاف والتماثل الوشائجي المتولد من التلاقي المباشر والطويل بين المجموعات المتنوعة ثقافياً في السياقات المحلية لتشكيل مجموعات ذات تعريف أوسع تتفاعل بشكل متماثل داخل إطار المجتمع الوطني بأكمله، وهو امتداد وصفه فريدمان بشكل جيد بالنسبة للملايو:

> كانت الملايو وتبقى مجتمعاً متعدداً. وما يحيِّر من وجهة النظر البنيوية أن طبيعتها التعددية أكثر بروزاً اليوم مما كانت عليه في السابق. لقد كانت القومية والاستقلال السياسي في مراحلها

الأولى تميلان إلى تحديد كتل إثنية، على أساس ملايي، كانت مجرد فئات في أزمنة سابقة. ومن ثم كانت الخريطة الاجتماعية لماليزيا تتكون من مشكال (كاليدوسكوب) من وحدات صغيرة تعيد تنظيم نفسها تبعاً للشروط المحلية. لم يتفاعل «الملاييون» مع «الصينيين» و«الهنود». بعض الملايين تفاعلوا مع بعض الصينيين والهنود. لكن عندما يُدرك أن «الملايين» و«الصينيين» و«الهنود» هم كيانات بنيوية على مستوى الأمة بأكملها، يمكن أن يبدأوا بإقامة علاقة كاملة بعضهم مع بعض(٤٧).

إن بروز نظام على مستوى الأمة من «الكتل الإثنية» التي تشترك في «علاقات كاملة بعضها مع بعض» يمهد الطريق للصدام المباشر بين الهوية الشخصية والإدماج السياسي في الدول الجديدة. وبتعميم ذلك وتوسيعه ليشمل الأسس القبلية أو اللغوية أو العرقية أو غير ذلك من أسس التضامن الوشائجي، يسمح مثل ذلك النظام بالمحافظة على «وعي بالنوع» عميق الجذور، ويربط ذلك الوعي بالنظام المدني الآخذ بالتطور. وهو يسمح للمرء بأن يواصل المطالبة بالاعتراف العام بوجوده وأهميته من خلال الرموز المألوفة لفرادة المجموعة، فيما ينجرُّ في الوقت نفسه إلى مجتمع سياسي مصوغ في قالب مختلف تماماً عن الكوميونة «الطبيعية» التي تحددها هذه الرموز. لكن، من جهة أخرى، يبسّط ذلك أيضاً الخصومات بين المجموعات ويركّزها، ويرفع طيف الانفصالية بفرض مغزى سياسي شامل فوق هذه الخصومات، لا سيما عندما تتجاوز الكتل الإثنية المتبلورة حدود الدولة وتثير نزاعات دولية. إن الثورة الإدماجية لا تقضي على المركزية الإثنية، وإنما تحدِّثها فحسب.

مع ذلك يؤدي تحديث المركزية الإثنية إلى تسهيل قبولها بوجود مؤسسات سياسية وطنية متطورة. ولا يتطلب العمل الناجح لهذه المؤسسات إحلال روابط مدنية محل الروابط الوشائجية. ومن المرجح على أي حال أن يكون هذا الإحلال متعذراً بالمطلق. بل إن ما يتطلبه ذلك هو التوافق بينهما، توافق يتيح تقدم أعمال الحكومة بحرية دون إحداث تهديد جدي للإطار الثقافي للهوية الشخصية، وبحيث لا يؤدي وجود أي انقطاعات في «وعي النوع» في المجتمع العام إلى حرف العمل السياسي عن مساره. ولا تندرج العواطف الوشائجية والمدنية، كما جرى فهمها هنا على الأقل، في معارضة متطورة ضمنياً ومباشرة كلٌّ للأخرى على طريقة كثير من

التشعُّبات الثنائية النظرية لعلم الاجتماع التقليدي ـ الكوميونة والمجتمع، التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي، المجتمع الشعبي والمجتمع الحضري؛ فتاريخ تطورهما لا يتكون ببساطة من توسع إحداهما على حساب الأخرى. ولا ينبع ميلهما الواضح إلى التدخل كل في الأخرى في الدول الجديدة من أي كراهية طبيعية لا يمكن إزالتها بينهما، بل من تفكُّكات ناشئة عن أنماط مختلفة للتغير الذاتي لكل منهما في استجابتهما للقوى المخلّة بالتوازن في منتصف القرن العشرين. وما صدامهما إلاً نتيجة أنواع التحول المتباينة التي تعرضت لها المؤسسات السياسية التقليدية والأنماط التقليدية لإدراك الذات في أثناء تقدمها على مسارين منفصلين نحو الحداثة.

على جانب الوعي بالذات، لم يجر عملياً تفحّص طبيعة العملية التحديثية، بل لم يتم الإقرار بوجود مثل هذه العملية. ويمثل التجمع المشار إليه سابقاً للمجموعات القبلية واللغوية والدينية وغيرها من المجموعات المحددة على نطاق ضيق في كتل إثنية أكبر وأعم ضمن سياق الإطار الاجتماعي المشترك جزءاً حاسماً من هذه العملية. فالبنية الإثنية المتماسكة البسيطة والواسعة التحديد، مثل تلك الموجودة في معظم المجتمعات الصناعية، ليست راسباً غير محلول للتقليدية وإنما علامة مميزة للحداثة. لكن كيف تتم إعادة بناء نظام الالتحاق الوشائجي وما هي المراحل التي يمر بها والقوى التي تدفعه إلى الأمام أو الوراء، وما هي التحولات التي تنطوي عليها في البنية الشخصية، كل ذلك غير معروف بشكل عام.

أما بالنسبة للجانب السياسي، فمن الصعب القول إن المشكلة غير معترف بها، ففكرة المجتمع المدني وطبيعة المواطنية وانتشار العواطف الاجتماعية التي تركز عليها كانت ولا تزال موضع اهتمام مركزي لعلم السياسة منذ أرسطو. ومع ذلك تبقى مبهمة، حيث تسهل الإشارة إليها أكثر من وصفها، واستشعارها أكثر من تحليلها. إن ما ينطوي عليه الشعور المدني أكثر من أي شيء آخر هو مفهوم محدد للعام كجسم متميّز ومنفصل وفكرة ملازمة لوجود مصلحة عامة أصيلة، مستقلة عن المصلحة الخاصة وكل أنواع المصالح الجماعية الأخرى بل تتعارض معها في بعض الأحيان، رغم أنها لا تتفوق عليها بالضرورة. عندما نتحدث عن الأشكال المتغيرة للسياسة المدنية في الدولة الجديدة أو في مكان آخر، فإننا نعني بذلك تقلّب هذا الشعور بالعام والمصلحة العامة، تعاظمه وضعفه، والتغيرات التي تلحق به في نمط التعبير. لكن رغم أننا نمتلك فكرة عامة على الأقل عن طبيعة المدنية ومجموعة

الأشكال التي تتجسد خلالها في الدول الصناعية، فإننا لا نعرف إلاً القليل القليل عن العمليات التي أدت وجود الأنماط الحاضرة على ما هي عليه، وغالباً ما ينكر وجود شعور مدني أصيل في الدول التقليدية ـ وذلك خاطىء في اعتقادي.

إن الاستيعاب المرضي لأسباب التوتّر المزمن في الدول الجديدة بين الحاجة إلى الحفاظ على هوية شخصية معترف بها اجتماعياً والرغبة بإنشاء كوميونة وطنية قوية يتطلب بالتالي تتبعاً ظرفياً للمراحل التي تمر بها علاقة إحداها بالأخرى في أثناء تقدم كل منهما على خطوط التطور الخاصة بها. وهذا التتبع يمكن أن يتحقق في تواريخ تلك الدول كما تتكشف أمام أعيننا. وتمثّل التجارب الدستورية المتنوعة أو شبه الدستورية أو التجارب الخاصة في الحكومة التي تميّز الدول التي عرضنا لها هنا على الأقل، محاولة لإنشاء نمط من السياسة يمكن عن طريقه تجنّب الصدام الطائش الذي يلوح في الأفق بين الولاءات الوشائجية والولاءات المدنية. وسواء تم التعبير عن المفاضلة الإثنية من خلال الوحدات الإقليمية الفرعية أو الأحزاب السياسية أو المناصب الحكومية أو القيادة التنفيذية، أو عبر ائتلاف أو آخر منها، كما هو شائع، فإن المسعى في كل مكان منصب على إيجاد صيغة تبقي على توافق سرعة تحديث شعور الأمة بذاتها مع التحديث الموازي لا لمؤسساتها السياسية فحسب، بل أيضاً مؤسساتها الاقتصادية والأهلية وغيرها. وسوف نستوعب ذلك بمراقبة حدوث الثورة الإدماجية. وقد يبدو ذاك مثل سياسة الانتظار والترقب، غير ملائم للطموحات التنبؤية للعلم. لكن مثل هذه السياسة مفضلة على الأقل وأكثر علمية من الانتظار وعدم الترقب التي تسود على نطاق واسع اليوم.

على أي حال، إن نجاح المساعي لإيجاد صيغة للتوازن وسط التغيُّر الحاصل الآن في الدول الجديدة غير مضمون في أي مكان. ويبدو جلياً في كل مكان وجود درجة عالية من اللاحراك الحكومي الناتج عن محاولة التوفيق بين المجموعات الوشائجية. وغالباً ما تكون التحاملات التي يجب التغاضي عنها من أجل إحداث مثل هذه التسويات كريهة. لكن بما أنه يبدو أن بدائل هذه المساعي هي البلقنة أو تعصّب التفوق العرقي أو قمع التوكيد الإثني على يد دولة قوية، فهل يمكن أن ينظر إليها، لاسيما عند أعضاء مجتمع فشل بشكل واضح في حل مشكلته الوشائجية العسيرة، بلا مبالاة أو ازدراء؟

الهوامش

(١) ورد هذا الاقتباس في S.Harrison, «The Challenge to Indian Nationalism», **Foreign Affairs**, 34 (April 1956): 3.

(٢) للحصول على نظرة متشائمة، انظر **S.Harrison, India: The Most Dangerous Decades** (Princeton, N.J., 1960). وللحصول على رأي حيوي هندي يرى «مخطط تقسيم الهند باسم الولايات اللغوية» بمثابة «سمّ زعاف» ولكن لا بد منه «لتسهيل الطريق إلى الديموقراطية ولإزالة التوتّر العرقي والثقافي»، انظر: B.R.Ambedkar, **Thoughts on Linguistic States** (Delhi, ca.1955.

(٣) انظر مثلاً: K.Deutsch, **Nationalism and Social Communication** (New York, 1953), pp.1-14; R.Emerson, **From Empire to Nation** (Cambridge, Mass., 1960); J.Coleman, **Nigeria: Background to Nationalism** (Berkeley, 1958), p.419; F.Hertz, **Nationalism in History and Politics** (New York, 1944), pp.11-15.

(٤) W.Z.Laqueur, ed., **The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History** (New York, 1958).

(٥) Coleman, **Nigeria**, pp.425-426.

(٦) Emerson, **Empire to Nation**, pp.95-96.

(٧) I.Berlin, **Two Concepts of Liberty** (New York, 1958), p.42.

(٨) E.Shils, «Political Development in the New States». **Comparative Studies in Society and History** (1960): 265-292, 379-411.

(٩) E.Shils, «Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties», **British Journal of Sociology**, (1957): 130-145.

(١٠) Ambedkar, **Thoughts on Lingnistic States**, p.11. ولأنه يعلم أن الدول الثنائية اللغة الحديثة مثل كندا وسويسرا وجنوب إفريقيا (البيضاء) يمكن أن تسجل ضده، يضيف أمبداكر «لا يجب أن ننسى أن عبقرية الهند تختلف عن عبقرية كندا وسويسرا وجنوب إفريقيا. إن عبقرية الهند تكمن في التقسيم، وتكمن عبقرية كندا وسويسرا وجنوب إفريقيا في التوحيد». (في العام ١٩٧٢ كانت هذه الملاحظة وفقرتي حول تراجع دور التقسيمات الوشائجية في الدول الحديثة» تبدو أقل إقناعاً مما بدت عليه في العام ١٩٦٢، عندما كتبت هذه المقالة أصلاً. لكن إذا كانت الأحداث في كندا وبلجيكا وإيرلندا الشمالية، إلخ، قد قللت من غلبة التعريف الوشائجي كظاهرة «دولة حديثة»، فإنها جعلت النقاش العام المطور هنا يبدو أكثر صلة بالموضوع).

(١١) للحصول على قائمة مماثلة ولكن بتنظيم مفهوم بطريقة مختلفة، انظر Emerson, **Empire to Nation**، الفصول ٦ و٧ و٨.

(١٢) إن شدة وشيوع وحتى حقيقة مثل هذه الرغبات في كل حالة هي قضية أخرى، لم يتم تأكيد شيء حولها هنا. كم يبلغ مقدار الشعور، إن وجد، لصالح الاندماج مع الملايو بين الملايين الموجودين في جنوب تايلند أو القوة الحقيقية لفكرة أباكو أو مواقف التاميل في سيلان تجاه الانفصاليين الدرافيديين في مدراس، وكل هذه قضايا للبحث التجريبي.

(١٣) ولا تكمن أهمية المشاعر الوشائجية ضمن الدولة في قوتها الشقاقية بالكامل. فمواقف الوحدة الإفريقية، الضعيفة وغير المعرفة جيداً، تقدم سياقاً مفيداً للتضامن المعتدل لمواجهة زعماء الدول الإفريقية الكبرى. إن الجهود المضنية (والمكلفة) الي بذلتها بورما لتقوية البوذية الدولية وإعادة إحيائها، كما في المجلس الكبير السادس في ييغو سنة ١٩٥٦، ساهمت مؤقتاً على الأقل في ربطها بفاعلية بدول ترافادا ـ أي سيلان وتايلند ولاوس وكمبوديا. كما لعب الشعور الغامض العرقي أساساً «للملايية» المشتركة دوراً إيجابياً في العلاقات بين الملايو وإندونيسيا والملايو والفيليبين، ومؤخراً بين إندونيسيا والفيليبين.

(١٤) I.Wallerstein, «The Emergernce of two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast» (Ph.D thesis, Columbia University, 1959).

(١٥) للاطلاع على بحث موجز عن هذه المشكلة فيما يتعلق بأندونيسيا، انظر: C.Geertz, «The Javanese Village», in **Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonisia**, ed. G.N.Skinner, Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series, No.8 (New Haven, 1959), pp.34-41.

(١٦) S.Sjahrir, **Out of Exile** (New York, 1949), p.215.

(١٧) كما أشار تالكوت بارسونز، فإن القدرة على تحريك الموارد الاجتماعية للأهداف الاجتماعية ليست كمية ذات «مجموع صفري» ضمن النظام الاجتماعي، لكنها، مثل الثروة، تولَّد بعمل مؤسسات محددة، سياسية في هذه الحالة لااقتصادية. ,«The Distribution of Power in American Society» **World Politics** 10 (1957): 123-143. ولذلك لا يمثل نمو دولة حديثة ضمن سياق اجتماعي تقليدي مجرد تحوّل بمقدار ثابت للسلطة بين المجموعات بطريقة نطابق فيها المكاسب الجماعية لمجموعات معينة أو أفراد خسائر الآخرين، وإنما إنشاء آلة إنتاج للقوة نفسها جديدة وأكثر فعالية، ومن ثم ازدياد القدرة السياسية العامة للمجتمع. وتلك ظاهرة «ثورية» أكثر أصالة من إعادة توزيع السلطة ضمن نظام معين، مهما كانت جذرية.

(١٨) D.K.Rangenekar, «The Nationalist Revolution in Cylon», **Pacific Affairs** 33 (1960): 361-374.

(١٩) مقتبسة في: M. Weiner, «The Politics of South Asia», in G. Almond and J. Coleman, **The Politics of the Developing Areas** (Princeton, N.J., 1960), pp.153-246.

(٢٠) إن نحو نصف التاميل «تاميل هنود» لا دولة لهم ـ أي أفراد نقلوا إلى سيلان في القرن التاسع عشر للعمل في مزارع الشاي الإنكليزية، وترفضهم اليوم الهند كمواطنين على أساس أنهم يعيشون في سيلان، وترفضهم سيلان على أساس أنهم هنود مقيمون إقامة مؤقتة.

(٢١) تعقيباً على الفشل غير المألوف للسير آيفور جننغز (Ivor Jennings) في توقعه سنة ١٩٥٤ بعدم احتمال فوز باندرنايكا بقيادة الحركة القومية لأنه «بوذي سياسي»، حيث إنه تعلم كمسيحي، علق رانجنكار بدهاء «في المسرح الآسيوي يمكن للسياسي المتعلم في الغرب والذي يرفض الغرب ويتمسك بحضارته وتراثه الأهلي أن يحقق نفوذاً أكبر بكثير مما يمكن أن يأمل به أكثر السياسيين المحليين دينامية» Rangenekar, «Nationalist Revolution in Ceylon».

(٢٢) Ibid.

(٢٣) H. Wriggins, «Impediments to Unity in New Nations - The Case of Ceylon» (Unpublished).

(٢٤) H. Fieth, «Indonesia», in G.McT. Kahin, ed., **Government and Politics of Southeast Asia** (Ithaca, N.Y., 1959), pp.155-238; and Kahin, G.Mct., ed., **Majar Government of Asia** (Ithaca, N.Y., 1958), pp.471-592. ولا يعني ذلك القول إن تبلور العداوات الإقليمية كان القوة المحرّكة الوحيدة في ثورة باندونغ، ولا أن التفاوت بين جاوا والجزر الخارجية هو المحور الوحيد للمعارضة. ففي كل الأمثلة المستشهد بها في هذه المقالة، تتشابك الرغبة بالحصول على اعتراف بمثابة العامل الذي تهم رغباته وأفعاله وآماله وأفكاره مع الرغبات المألوفة بالحصول على الثروة والمكانة وغير ذلك. فالحتمية الوشائجية البسيطة ليست موقفاً يمكن الدفاع عنه أكثر من الحتمية الاقتصادية.

(٢٥) D. Apter, **The Gold Coast in Transition** (Princeton, N.J., 1955), p.68.

(٢٦) W. Lewis, «Feuding and Social Change in Morocco», **Journal of Conflict Resolution** 5 (1961): 43-54.

(٢٧) R. Nolte, «The Arab Solidarity Agreement», American University Field Staff Letter, Southwest Asia Series, 1957.

(٢٨) P. Talbot, «Raising a Cry for Secession», American University Field Staff Letter, South Asia Series, 1957.

(٢٩) M. Weiner, «Community Associations in Indian Politics» (unpublished).

وتحدث أيضاً عملية معاكسة «تكوين الإثنيات بإعادة تعريف الإحصاء»، كما في ليبرفيل، عاصمة الغابون، عندما جمع التوغول، والداهوم إحصائياً في فئة جديدة هي «البوبو»، أو في روديسيا الشمالية عندما تجمع معاً بلدات هنغا وتونغا وتمبوكا وغيرها، «باتفاق مشترك» لتشكل سكان نياسا. وتأخذ هذه التجمعات المصطنعة وجوداً إثنياً حقيقياً.

I. Wallerstein, «Ethnicity and National Integration in West Africa». **Cahiers d'études africaines** 3(1960): 129-139.

(٣٠) يمكن إيجاد الرقم ٣٥ بالمئة في N. Barbour, ed., **A survey of North West Africa** (New York, 1959), p.79؛ ويوجد رقم ٦٠ بالمئة في D. Rustow, «The Politics of Near East» in **Almond** and Coleman, **Politics of Developing Areas,** pp. 369-453.

(٣١) حول اللباس البورمي، انظر: H. Tinker, **The Union of Burma** (New York, 1957), p.184، وحول التواريخ النيجيرية القبلية، انظر: Coleman, **Nigeria,** pp.327-328. وحول لوحات السيارات في سيلان، انظر Wriggins, «Celyon's Time of Troubles, 1956-8», **Far Eastern Survey** 28 (1959): 33-38، وحول إشارات سكة الحديد باللغة الهندية، انظر: Weiner, «Community Associations».

(٣٢) للاطلاع على بحث عام لدور الجمعيات التطوعية في عملية التمدين في المجتمعات الآخذة بطريق التحديث، انظر: Wallerstein, «The Emergence of Two West African Nations», pp.144-230.

(٣٣) باستثناء إندونيسيا (والآن ـ ١٩٧٢ ـ المغرب)، تستند كل الخلاصات التالية على الأدبيات لا على البحث الميداني. فيما يلي أدرج الأعمال التي رجعت إليها بكثرة، لأن هذه المقالة لا تتسع، بالطبع، لوضع قائمة كاملة بالمصادر. إن أفضل مسح عام يضم البلاد التي أبحثها هو:

أما بالنسبة لآسيا فإنني أجد Almond and Coleman, **Politics of Developing Areas**, Kahin, **Major Governments of** و **Governments and Politics of Southeast Asia** الكتابين اللذين حررهما Asia مفيدين جداً. كما يوفر Emerson, **Empire to Nation** مادة مقارنة قيمة.

إندونيسيا: H. Feith, **The Wilopo Cabinet, 1952-1953** (Ithaca, N.Y., 1958); H. Feith, **The Indonesian Elections of 1955** (Ithaca, N.Y., 1952); G. Pauker, «The Role of Political Organization in Indonesia», **Far Eastern Survey** 27 (1958): 129-142; G. W. Skinner, **Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia.**

الملايو: M. Freedman, «The Growth of a Plural Society in Mayala», **Pacific Affairs** 33 (1960): 158-167; N.Ginsburg and C.F.Roberts, Jr., **Malaya** (Seattle, 27 (1958): 161-168; T.E.Smith, «The Malayan Elections of 1959», **Pacific Affairs** 33 (1960): 38-47.

بورما: L. Bigelow, «The 1960 Elections in Burma», **Far Eastern Survey** 29 (1960): 70-74; G. Fairbairn, «Some Minority Problems in Burma», **Pacific Affairs** 30 (1957): 299-311; J. Silverstein, «Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma», **The Journal of Asian Studies** 18 (1958): 43-58; H. Tinker, **The Union of Burma.**

الهند: Ambedkar, **Thoughts on Linguistic States;** S. Harrison, **India:** R. L. Park and I. Tinker, eds., **Leadership and Political Institutions in India** (Princeton, N.J., 1959); **Report of the States Reorganization Commission** (New Delhi, 1955); M. Weiner, **Party Politics in India** (Princeton, N.J., 1957).

لبنان: V. Ayoub, «Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon» (Ph.D. thesis, Harvard University, 1955); P.Rondot, **Les Institutions politiques du Liban** (Paris, 1957); N. A. Ziadeh, **Syria and Lebanon** (London, 1957); N.A. Ziadeh, «The Lebanese Elections, 1960», **Middle East Journal** 14 (1960): 367-381.

المغرب: D. Ashford, **Political Change in Morocco** (Princeton, N.J.; 1961); N. Barbour, ed., **A Survey of North West Africa** (New York, 1959); H. Favre, «Le Maroc A L'Epreuve de la Démocratisation» (unpublished, 1958); J. and S. Lacouture, **Le Maroc A L'Epreuve** (Paris, 1958); W. Lewis, «Rural Administration in Morocco», Middle East Journal 14 (1960); 45-54; W. Lewis, «Feuding and Social Change in Morocco», **The Journal of Conflict Resolution** 5 (1961): 43-54.

نيجيريا: J. Coleman, **Nijeria; Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them** (London, 1958); H. and M. Smythe, **The New Nigerian Elite** (Stanford, Calif., 1960).

وللأحداث الحالية وجدت أن رسائل الهيئة الميدانية للجامعة الأميركية حول أندونيسيا (W. Hanna) والملايو (W. Hanna) والهند (P. Talbot) والمغرب (C. Gallagher) ونيجيريا (R. Frodin) مفيدة جداً.

(بما أن اللائحة أعلاه قد جمعت منذ نحو عشر سنين، فقد ظهرت أعمال جديدة تبحث هذا

الموضوع. غير أنني لا أعلم حتى الآن بوجود ببليوغرافيا شاملة في هذا الحقل).

(٣٤) Fairbairn, «Some Minority Problems in Burma».

(٣٥) E. Shils, **The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Situation,** Comparative Studies in Society and History, Supplement 1 (The Hague, 1961), p.95.

(واليوم تقف ابنته، السيدة غاندي، هناك أقل حزناً، لكن النمط يبقى سائداً).

(٣٦) إن نجاح الحزب الشيوعي الكيرالي كأول حزب شيوعي إقليمي في الهند في السيطرة على حكومة ولاية يمكن تفسيره في المقام الأول بقدرته على تحريك الوطنية الإقليمية لكل كيرالا في الوقت الذي أثار فيه سياسياً مجموعات ضغط طبقية استراتيجية ضمن الحدود اللغوية. Harrison, **India,** p.193، وفي بومباي انضم الشيوعي واشتراكيو براجا إلى الجبهة اللغوية المهاراشترية.

(٣٧) Ambedkar, **Thoughts on Lingustic States,** p.12. يمكن بالطبع أن يوفر الهجوم الصيني رابطاً أكثر قوة من نهرو ـ العدو المشترك.

(٣٨) Ayoub, «Political Structure», p.82.

(٣٩) C. Coon, **Caravan** (London, 1952), p.295.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٤١) حول هذا المفهوم ومضامينه التحليلية انظر: D. Apter, **The Political Kingdom in Uganda** (Princeton, N.J., 1961), pp.20-28..

(٤٢) Favre, «Le Maroc»، (بما أنني أعمل في المغرب، فإنني أصيغ اليوم بعض هذه القضايا بشكل مختلف قليلاً: انظر C. Geertz, **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia** (New Haven, 1968)، وبخاصة الفصل ٣.

(٤٣) الاقتباسات الواردة في هذه الجملة وردت على لسان الحسن اليوسي والواردة في الجملة التالية على لسان عدي أو بيهي، وقد استقيناها من Lacouture, **Le Maroc,** p.90.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٤٥) اقتباساً عن Ashford, **Political Change,** p.322.

(٤٦) Coleman, **Nigeria,** pp. 319-331.

(٤٧) Fredman, «Plural Society in Malaya».

مناقشة في القومية والديموقراطية

غيا نوديا

أدى انهيار الشيوعية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق في وقت واحد إلى مكاسب جديدة دراماتيكية للديموقراطية الليبرالية وإلى انبعاث للقومية. ويبدو أن محللين كثيرين يعتبرون ذلك بمثابة ظواهر متناقضة، بقدر ما يعتبرون أن القومية معادية للديموقراطية جوهرياً. أعتقد أن هذا رأي سطحي يشوّه فهمنا لما يحدث في البلدان ما بعد الشيوعية وفي أماكن أخرى أيضاً. على أي حال، تتطلب تجربة الثورة المناهضة للشيوعية أن نعيد التفكير ليس فقط في العلاقة بين القومية والديموقراطية، فضلاً عن الكثير من الأفكار الأساسية الأخرى التي تستند إليها الحضارة الحديثة.

لقد ظهرت أول محاولة رئيسية لإنتاج تفكير كهذا في أوج التغيير الكبير عندما نشرت تأملات فرانسيس فوكوياما حول «نهاية التاريخ» في صيف ١٩٨٩[١]. كانت الفكرة الرئيسية لفوكوياما، التي طوّرها لاحقاً في كتاب كامل، هي أن تفكك الشيوعية ترك فكرة الديموقراطية الليبرالية وحيدة، من دون منافس إيديولوجي قابل للتطبيق في مرأى البصر[٢]. هكذا حلت مرحلة ما بعد التاريخ، بالرغم من أنها قد تبعث على الملل، إذ لا يوجد تهديد لسيطرة الديموقراطية الليبرالية.

بالرغم من أنني أتفق عموماً مع تحليل فوكوياما فأنا لا أشاطره تقويمه السلبي في الأغلب لدور القومية في نشوء وانتشار وانتصار الديموقراطية الليبرالية. ويمكن القول ببساطة إن فوكوياما (بالرغم من مراوغاته أحياناً) يتفق مع وجهة النظر الغربية السائدة بأن الديموقراطية والقومية تتبادلان العداء[٣]. فإذا فازت إحداهما لا يمكنها

أن تفعل ذلك إلاّ على حساب الأخرى. والديموقراطية، إضافة إلى ذلك، أصبحت تعبيراً مرتبطاً بنعوت مثل «جيد»، «متحضر»، «تقدمي»، «عقلاني»، إلى غير ذلك، بينما تُربط القومية بـ«التخلف» و«عدم النضج» و«اللاعقلانية»، وما شابه. إذا أخذنا هذه التقويمات بالحسبان، فإن افتراض فوكوياما أن القومية «اللاعقلانية» لا تقدم بديلاً ممكناً للديموقراطية، وأن التاريخ بالتالي وصل إلى نهاية آمنة، يجعل منه متفائلاً. في غضون ذلك، يجادل متشائمون مثل شلومو أفنيري بأن القومية، وليس الديموقراطية الليبرالية، هي الخلف الحقيقي للشيوعية، ما يعني أن التاريخ سيستمر[٤].

لكن ما الذي يحدث إن لم تكن القومية والديموقراطية شيئين منفصلين؟ ماذا يحدث إذا كانت القومية أحد مكوّنات الكيان الأكثر تعقيداً الذي يطلق عليه «ديموقراطية ليبرالية»؟ بإثارة هذه التساؤلات أقصد التلميح إلى أن فكرة القومية مستحيلة ـ وغير واردة فعلاً ـ من دون فكرة الديموقراطية، وأن الديموقراطية لا توجد أبداً من دون قومية. الاثنتان مرتبطتان في زواج معقد من نوع ما، لا تقدر واحدتهما على العيش من دون الأخرى، ولكنهما تتعايشان في حالة توتر دائمة تقريباً. وربما بدا الطلاق الحل المنطقي بالنسبة لليبرالي غربي روَّعته تجربة القومية الأوروبية في القرن العشرين، لكن هذا الخيار يقف مفضوحاً باعتباره ليس أكثر من تمنيات، حالما تؤخذ في الحسبان قوى سياسية حقيقية.

إن الطريقة التي حدث بها انهيار الشيوعية وتفكك الإمبراطورية السوفياتية تميل إلى إظهار صواب معالجتي للمسألة. في المقابل، إن فشل الاتجاه السائد في العلوم السياسية الغربية في مواكبة التطورات في الشرق ما بعد الشيوعي يعود، جزئياً على الأقل، إلى الفهم الوحيد الجانب من قبل الغرب للقومية وعلاقتها بالديموقراطية.

وهذا الموقف الوحيد الجانب ينبع بدرجة أساسية من ميول علم الاجتماع الغربي إلى الحتمية الاقتصادية والأحكام المثقلة بالقيمة. فعندما يفترض أن التطورات الاجتماعية لا يمكن أن تُفسّر بطريقة «علمية» حقاً ما لم يتم تتبع آثارها إلى ظروف اقتصادية، فإن ذلك يمثل خطوة صغيرة فقط إلى العقيدة الذرائعية الحديثة التي تقول بنشوء الأمم والقوميات كنتيجة لـ ١) التصنيع، و٢) التلاعب على نطاق واسع لنخب تسعى وراء مصالحها (الاقتصادية في النهاية) الخاصة. لكن هذا الموقف «العلمي» لا يمنع الكثير من أولئك العلماء أنفسهم من استخدام «الديموقراطية». و«القومية» كتعابير عن قيم (valuative) بدلاً من كونها تعابير وصفية (descriptive).

فالديموقراطية تُعرض في دور البطل، ولا يُفترض أن تمت بأية صلة إلى «النذل» القومي. وبالطبع، لا يمكن لأي عالم اجتماع أن يتحاشى كلياً أولويات القيمة. وأنا شخصياً، على سبيل المثال، اتفق مع ونستون تشرشل بأن الديموقراطية هي نظام سياسي سيىء جداً مع مبرر واحد جيد جداً: كل الأنظمة الأخرى أسوأ منها. مع هذا، لا ينسجم الموقف القيمي مع الموقف النظري. كنظري لا يمكن أن أكون مهتماً بما إذا كانت القومية «جيدة» أو «سيئة»؛ الشيء المهم هو أنها موجودة. من جهة أخرى ـ وهنا اتفق مع فوكوياما ـ لا يعتمد الواقع الاجتماعي كلية على معطيات موضوعية؛ فالمواقف الإنسانية الذاتية التي تتحدى كل المحاولات التبسيطية يمكن أن توجد، وهي موجودة بالفعل. هذه حقيقة ينبغي أن نبقيها في الذهن إذ نحاول أن نفهم العلاقة بين الديموقراطية والقومية.

من الجوهري أن نبدأ تحليلنا للقومية والديموقراطية بإجراء تمييزات معينة. أولاً، بينما تستخدم «الديموقراطية» في الغالب بتعارض مع «الديموقراطية الليبرالية»، فإن الأخيرة تجمع فكرتين متميزتين، الليبرالية والديموقراطية، انسجامهما ليس واضحاً كما قد يبدو اليوم بالنسبة لمواطن غربي عادي. هناك فرق ما وحتى توتر بين الاثنتين، ما يؤدي إلى أن تكون لديهما مواقف مختلفة تجاه القومية.

ثانياً، يجب أن نتأكد من عدم تجاهل الفرق المهم بين ديموقراطيات **ناشئة** (والتي غالباً ما توجد في دول ناشئة حديثة) وبين أنظمة ديموقراطية راسخة توجد في دول ذات تقاليد عريقة من السيادة غير المنقطعة. فالقومية تمارس دوراً مختلفاً في كل من هذين النوعين من البلدان، وإذا أخذنا هذين التمييزين معاً، أمكن للمرء أن يقول إن اختبار الديموقراطية **الناضجة** يتمثل في تحقيق المزج الصائب للمبادىء الليبرالية والديموقراطية، بينما تدل آلام المخاض المميزة لديموقراطية ناشئة على مسعى للتوصل إلى حل وسط كهذا.

التمييز الثالث الذي أعتقد أنه ذو مغزى هنا هو بين الديموقراطيات الليبرالية «الناشئة محلياً» (homegrown) و«المستوردة» (imported). فالديموقراطية الحديثة نشأت أولاً في شمال غربي أوروبا وأميركا الشمالية. وفي وقت لاحق بدأ النموذج الديموقراطي ينتشر في أنحاء العالم؛ والآن، بعد دحر الشيوعية في الحرب الباردة، يبدو أنها فازت باعتراف عالمي تقريباً. لكن هل الشروط والآليات التاريخية التي تفسّر النشوء الأصلي للديموقراطية هي نفسها كتلك التي تعلل انتشارها؟ هل العلاقة بين المبادىء الليبرالية والديموقراطية هي نفسها في الديموقراطيات «المحلية»

و«المستوردة»؟ هل تلعب القومية الدور نفسه في الحالتين؟ الإجابة عن هذا السؤال الأخير، في اعتقادي، هي لا. وإبقاء هذا في الذهن سيكون نافعاً أيضاً.

وأخيراً، يجب أن نتذكر أننا الآن نرقب شيئاً ليس له أي سابق إطلاقاً في التاريخ: الانتقال إلى الديموقراطية الليبرالية بعد الشيوعية. فكل عمليات الانتقال السابقة كانت تتم من مجتمعات أكثر تقليدية. فهل يشكل هذا أي فرق جوهري بالنسبة لدور القومية في عمليات الانتقال الديموقراطية؟ أعتقد أن الأمر كذلك.

منطق الديموقراطية

في لب الديموقراطية يكمن مبدأ السيادة الشعبية، الذي يثبت أن الحكومة يمكن أن تستمد شرعيتها فقط من إرادة أولئك الذين تحكمهم. يجب تمييز هذا المبدأ العام عن الإجراءات الديموقراطية، التي يُراد أن تكون أدوات لمعرفة ما يريده الشعب حقاً. والإجراء الأساسي هو، بالطبع، الانتخابات. وتساعد منظومات أخرى من الإجراءات على حماية الديموقراطية بواسطة لجم الحكام المنتخبين عبر إجراءات مثل الفصل بين السلطات، والقيود على إعادة الانتخاب، ومتطلبات خاصة للتعديلات الدستورية، إلى غير ذلك.

يُفترض أن تكون الديموقراطية مشروعاً على درجة عالية من **العقلانية**. ويمكن بسهولة تلمس الفضل الذي تدين به التقاليد الفلسفية العقلانية في فكرة العقد الاجتماعي، الذي يعتبر أن المجتمع يُنشئه أفراد أحرار وواعون لمصالحهم مصممون على زيادة مصالحهم إلى أقصى حد. والديموقراطية هي نظام من القواعد يستمد شرعيته من إرادة الشعب؛ ويُفترض أن الشعب سيختار عموماً ما يبدو أنه في مصلحته تماماً.

هكذا، فإن أي شيء لا يبدو عقلانياً بما فيه الكفاية، سواء كان فلسفة لاعقلانية أو مشاعر إنسانية لاعقلانية، يُفهم في العادة على اعتباره مخالفاً لفكرة الديموقراطية. والقومية ليست سوى مثال واحد فقط على ظاهرة «لاعقلانية» يُفترض أنها ذات توجه معادٍ للديموقراطية. وبالمجادلة بأن هناك صلة ضرورة وإيجابية بين القومية والديموقراطية، أكون بالطبع أتحدى هذا الفهم الشائع.

لكن لرؤية كيف أن ظاهرة لاعقلانية مثل القومية يمكن أن تكون حيوية للمشروع الديموقراطي، من المفيد أن نقارن هذا المشروع مع لعبة الديموقراطية

بوصفها مثل أية لعبة، تتألف من قواعد تعتمد صحتها كليّة على استعداد جماعة معينة (اللاعبين، أو المواطنين) على اتباعها. هذا التناظر يتماشى في صورة جيدة مع كلا جانبي الديموقراطية اللذين أشرنا إليهما: مبدأ السيادة الشعبية، وحقيقة أن هذه السيادة يمكن أن تعبّر عن نفسها في صورة ذات معنى فقط بقدر ما تُخلق باسمها منظومة قواعد معينة (الدستور والقوانين).

تتمثل السيادة الشعبية في الأداء بأننا «نحن الشعب» سنلعب فقط وفق قواعد نختارها نحن أنفسنا بحرية. ويُعتقد عادة أن مثل هذه القواعد (خلافاً لقواعد اللعبات) لديها قيمة أخلاقية مستقلة ما، ويمكن بدورها أن تستند إلى عقائد دينية معينة («نحن نثق بالله») («In God we Trust»). لكن الطريقة الملموسة لتفسير تلك القيم الشاملة (أو إرادة الله) تعتمد على المؤمنين الأفراد ـ على «نحن الشعب». بهذه الطريقة تختلف الديموقراطية عن الأنظمة السياسية (سواء التقليدية أم الحديثة) حيث تقوم نخبة معينة ما بتفسير الإرادة السماوية (أو ما يكافئها، مثل «قوانين» ماركس للتطور التاريخي)، وتصدر القواعد تبعاً لذلك.

من المفترض أن هذا الجانب من الديموقراطية «الشبيه بلعبة» يُظهر أنها عقلانية كلياً. لكن إذا دفعنا التناظر إلى أبعد من ذلك سنكشف عن جوانب لاعقلانية للمشروع الديموقراطي. فإضافة إلى القواعد، تتطلب اللعبة أيضاً جماعة من اللاعبين وملعباً. في اللعبات، تكون كل هذه الأشياء تقليدية واعتباطية، لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للمشروع الديموقراطي. قد تكون القوانين الديموقراطية («القواعد») نتاجات رضائية لاتخاذ قرار في صورة عقلانية، لكن تركيب وأرض نظام الحكم (the polity) («اللاعبين» و«الملعب») التي ستكون فيها هذه القوانين نافذة لا يمكن أن تحدد بهذه الطريقة. فالديموقراطية لديها، بالطبع، معايير قياس (المواطنة والحدود) لتحديد اللاعبين والملعب. لكن المعايير لتقرير من هو مواطن فقط وأين هي الحدود فقط لا يمكن أن تُستنبط من أي منطق يعتبر جزءاً عضوياً في المشروع الديموقراطي.

فالديموقراطية الناجحة تفترض مسبقاً تسوية هذه المسائل، بغض النظر عما إذا كان منطق التحرك الديموقراطي العقلاني يملك أية موارد داخلية لحلها. صحيح أن المبدأ الديموقراطي الخاص بتقرير المصير والإجراء الديموقراطي الخاص بالاقتراع قد يساعدان على تسهيل حلها، لكن منطق الديموقراطية نفسها لا يوفر أية معايير محددة لتوجيه تصويت المرء أو لتحديد مضبوط لأي شعب وأرض يتم شمولهما في

نظام الحكم. لماذا ينبغي أو لا ينبغي لجماعة معينة من الأشخاص في منطقة معينة أن ينضموا أو ينفصلوا عن كيان سياسي أكبر؟

بما أن فكرة الديموقراطية شاملة، سيكون من المنطقي وحسب أن يتم تجسيد مبدأ السيادة الشعبية في نظام حكم عالمي. لكن هذا يفترض أن الانتقال الديموقراطي ينبغي أن يكون على نطاق عالمي في المقام الأول، وأن يريده الناس أنفسهم بتلك الطريقة. والتاريخ لا يؤيد أياً من هذين الافتراضين. فالديموقراطية نشأت دائماً في مجتمعات متميزة؛ ولا يوجد أي سجل في أي مكان لتجمع أفراد أحرار، لا تربطهم علاقة، وواعون في صورة عفوية ليؤلفوا عقداً اجتماعياً ديموقراطياً (ex nihilo). إن القومية، سواء شئنا أم أبينا، هي القوة التاريخية التي توفر الوحدات السياسية لحكم ديموقراطي. فـ«الأمة» هي التسمية الأخرى لـ«نحن الشعب».

بناء الأمم

حاولت القومية الأوروبية التقليدية أن تصوغ علامات موضوعية على مكونات الأمة تمكن أية وحدة بشرية معينة من تقديم تبرير منطقي لمطالبتها بـ«تقرير المصير». ويمكن أن تتضمن هذه العلامات اللغة، والأصل المشترك، والتراث التاريخي لوجود دولة، أو ما شابه، ويمكن ـ أو هكذا كان مؤملاً ـ أن تضع الصرح الديموقراطي على قاعدة منطقية تماماً. وستكون هناك معايير موضوعية تتمتع بصواب شامل تحدد توزيعاً «عادلاً» للأرض بين الشعوب. وستتوافر لجماعات أو أفراد لديهم شكوك في شأن انتمائهم إلى أمة معينة مقاييس عادلة وغير متحيزة لحلها. لكن التاريخ الفعلي للقوميات، ناهيك عن أية انتقادات نظرية يقدمها علماء مثل هانز كوهن وأرنست غيلنر، يبيّن أن معايير موضوعية وشمولية كهذه غير قابلة للتحقيق[٥].

إن تطور الجماعات الإثنية ما قبل الحديثة إلى أمم حديثة يتحقق دائماً بواسطة أحداث طارئة تاريخية وجهد سياسي واع، فببساطة لا توجد هناك أية حدود قومية ممنوحة من الله أو محددة قضاء وقدراً في صورة طبيعية. ومهما يكن تأثير هذا الاكتشاف في إضعاف ادعاء القومية بتوفير معايير منطقية صائبة على نحو شامل، فإنه لم يغير وظيفة القومية في قولبة مجتمعات سياسية ديموقراطية (أي تمارس تقرير المصير). قد لا تجتاز المعايير التي يتم بواسطتها تمييز القوميات بعضها عن بعض

اختبار الصواب الموضوعي الشامل، لكن التماسك السياسي الضروري للديموقراطية لا يمكن أن يتحقق من دون أن يقرر الناس بأنفسهم أن يكونوا «الأمة». فالطبع غير العقلاني للمبدأ القومي يمكن أن يهز أسس الديموقراطية وأن يؤدي حتى إلى إراقة الدماء. وفي غياب معايير صائبة على نحو شامل لمكونات الأمة، تنشأ نزاعات لا تستجيب دائماً لحلول عادلة وعقلانية. ومن الصعب العثور حتى على قومية معزولة لم ينشأ لديها نزاع على أراضٍ من نوع ما مع جيرانها. والوسيلة المعتادة لحل مثل هذه النزاعات هي الحرب. ويترتب على أمم كثيرة أن تتعامل مع أقليات إثنية يُنظر إليها بارتياب باعتبارهم خونة محتملين، ويمكن أن تنظر هذه الأقليات بدورها إلى الغالبية كمُضطهدين محتملين. هناك وسائل مختلفة لحل هذه المشاكل: حلول «نهائية» جذرية مثل الإبادة أو الطرد؛ حلول تدريجية مثل الاستيعاب؛ أو حلول وسط، مثل الخطط المتنوعة لحكم ذاتي لجماعة أو إقليم داخل دولة فيدرالية. نادراً فقط ما يمكن التوصل إلى حلول من دون آلام وعنف، وهو السبب في أن الكثير من أنصار الديموقراطية الحديثة يتمنون بإخلاص أن يتحاشوا المبدأ القومي. لكن الأماني لا تُملي الواقع.

غالباً ما تنبع المحاولات لإنكار واقع وأهمية القومية من تردد في الاعتراف بأن المشروع الديموقراطي، الذي يُفترض أنه قمة العقلانية، يستند في صورة محتمة على أساس غير عقلاني. إن المراحل المبكرة من بناء الديموقراطية تتكشف بجلاء عن أن عملاً غير عقلاني بإجراء تعريف سياسي (بتحديد من ينتمي إلى «نحن الشعب») هو شرط ضروري لسلوك سياسي عقلاني. والإخفاق في إدراك ذلك منع معظم المثقفين الغربيين من فهم ما كان يجري فعلاً في (أو بالأحرى لـ) الاتحاد السوفياتي خلال **البيريسترويكا**. فقد تجاهلت تحذيراتهم في شأن القومية كعقبة كبيرة في وجه الإصلاح الديموقراطي حقيقة إن كل الحركات الديموقراطية **الحقيقية** (باستثناء الحركة في روسيا نفسها) كانت في الوقت نفسه قومية. وكان الزعماء من الجمهوريات التي تنزع إلى الاستقلال يُسألون ما الذي يأملون أن يكسبوه اقتصادياً من الاستقلال، بينما كانت الأمم الناشئة ترى السيادة كهدف بحد ذاته بدلاً من أن تكون مجرد وسيلة للرخاء. ويعبِّر التفاعل بين الديموقراطية والقومية عن نفسه في صورة أخرى أيضاً. فالأنظمة الديموقراطية الحديثة، بدرجة لا تقل عن الأمم الحديثة، هي تكوينات مصطنعة. كانت الديموقراطية ما قبل الحديثة مرتبطة حصراً بالمدينة (the polis)، المدينة ـ الدولة (city - state) الكلاسيكية. هذه الديموقراطية

كانت بالأساس متناسبة مع الشخصية الإنسانية: كان موقع المشروع الديموقراطي صغيراً، وتعامل المواطنون مع بعضهم بعضاً وجهاً لوجه. إلاّ أن الديموقراطية الحديثة تمتد إلى مدى أبعد كثيراً من حدود حميمة كهذه، وتتطلب بالتالي من المواطنين أن يطوّروا إحساساً بالانتماء إلى مجتمع يستند بدرجة أقل على حواسهم غير المدعومة، وبدرجة أكبر على العقل الإنساني أو الخيال[٦]. على الأغلب، تكون الأمم الحديثة والديموقراطيات الحديثة على السواء أكبر من أن تستغني عن هذه الخاصية «المتخيّلة».

يبيّن البحث الشهير ليوجين فيبر بعنوان «الفلاحون إلى فرنسيين» كيف أنه، في زمن الثورة الفرنسية (التي نشأت منها الأمة الفرنسية بمعناها الحديث)، كان قلة من سكان الريف في المجتمع الريفي أساساً للنظام القديم (ancien regime) يعتبرون أنفسهم «فرنسيين» (Frenchmen) في صورة متميزة ـ بالفعل، إذ لم يكن الكثير منهم حتى ينطق الفرنسية[٧]. وجاء التماسك ثمرة لجهد متعمد ومركزي وأحياناً لمسعى سياسي قاسٍ. فالأمة الفرنسية التي نشأت «مصطنعة» أكثر مما هي «طبيعية». كان عنوان الكتاب يمكن أن يكون «الفلاحون إلى مواطنين»، مما سيُبرز المفارقة التي ينطوي عليها صنع مواطنين («سكان المدن») من الفلاحين (أو «سكان الريف») من دون نقلهم إلى المدينة. هكذا هي المفارقة التي يقوم عليها إمكان الديموقراطية الحديثة، إذ كان على الديموقراطية، وهي ظاهرة مدينية (urban) في المقام الأول، أن تنتشر في أنحاء البلاد (أي الريف، حيث كان معظم الشعب يعيش في فجر الدمقرطة). وأمكن تحقيق ذلك فقط عبر جهد سياسي واعٍ، سواء تولته بيروقراطيات الدولة المركزية أم نخب ثقافية أم آخرون. وفي الحقيقة، كان تحويل الفلاحين إلى فرنسيين ومواطنين عملية واحدة. كان تحويل الفلاحين إلى فرنسيين ممكناً فقط بأن يصبحوا مواطنين، والعكس بالعكس: هاتان اللحظتان يمكن فصلهما نظرياً، ولكن ليس في التطبيق[٨].

هكذا، فإن متطلبات بناء الديموقراطية توفر حوافز لقولبة أمم من مادة إثنية سابقة لوجودها. والقول، كما يفعل أرنست غيلنر، إن «القومية تولّد أمماً» يعني ضمناً أيضاً أن عمليات الانتقال إلى الديموقراطية (وليس فقط التصنيع أو الرأسمالية) تولّد أمماً[٩]. هذا هو السبب في أن الحركات المطالبة بالديموقراطية والحركات المطالبة بالاستقلال، في ديموقراطيات ناشئة، هي في الغالب الشيء نفسه تماماً. كلاهما يعمل باسم «تقرير المصير»: «نحن الشعب» (أي الأمة) سنقرر

مصيرنا؛ وسنتبع فقط تلك القواعد التي نضعها بأنفسنا؛ ولن نسمح لأحد ـ سواء كان ملكاً مطلقاً أم غاصباً أم قوة أجنبية ـ أن يحكمنا من دون موافقتنا.

تنطبق هذه المحاججة بقوة خاصة على حالة الديموقراطيات الناشئة، حيث تكون هناك حاجة عند القومية للبدء بالمشروع الديموقراطي. لكن دور الشعور القومي في إدامة هذا المشروع شيء مختلف، إذ حالما تشعر الديموقراطيات بأنها مستقرة وآمنة داخل حدودها، يصير الشعور القومي مرشحاً لأن يبدأ تدريجاً بالتضاؤل في شدته وأهميته. وقد يجادل المرء حول ما إذا كان شيء من هذا القبيل يحدث في أوروبا الغربية حالياً، لكن هذه قضية أخرى.

الليبرالية في مقابل القومية

معظم الاتهامات التي توجّه إلى القومية باسم الديموقراطية هي في الواقع اتهامات للقومية باسم الليبرالية. وأعني بالليبرالية تلك العقيدة التي تعتبر حرية الإنسان الفرد أهم قيمة سياسية. والقومية، من جهة أخرى، تعطي أفضلية لمطالب جماعية تستند على العرق أو الثقافة أو هوية جماعية ما أخرى. وتناصر الليبرالية حق الشخص في أن يختار بينما تعطي القومية موقع الصدارة لشيء لا يعتمد على اختيار شخصي. لكن الجدل يدور حول أكثر من أولويات قيمية. فالنقد الليبرالي الأساسي للقومية هو أن الأمة هي «غير حقيقية» («متخيّلة»، «مصطنعة»، «ملفقة»، إلى غير ذلك)، بينما الشخص الإنسان الفرد «حقيقي» كلياً. وترتبط على نحو وثيق بهذا الرأي الفكرة القائلة إن الفرد (حامل الحقوق التي لا يمكن انتزاعها) «عقلاني»، بينما القومية «لاعقلانية»، وتعتبر الأمم لاعقلانية وغير حقيقية لأنه، كما رأينا سابقاً، لا توجد أية معايير موضوعية شاملة لتكوين الأمة. ويقدم فوكوياما أحد التبريرات لهذا التمايز:

> التمييز بين الإنساني واللاإنساني عقلاني تماماً: البشر وحدهم أحرار، أي أنهم قادرون على الكفاح من أجل نيل اعتراف بهم في معركة من أجل الهيبة فقط. هذا التمييز يستند على الطبيعة، أو بالأحرى على انفصال جذري بين عالم الطبيعة وعالم الحرية. في المقابل، فإن التمييز بين مجموعة بشرية وأخرى هو نتاج جانبي عرضي واعتباطي للتاريخ الإنساني(١٠).

يوضح هذا المقطع كم هو مهزوز ادعاء الليبرالية بأنها قائمة على أساس منطقي.

إن التمييز بين الإنساني واللاإنساني «منطقي» بمعنى أنه واضح ويمكن أن يوصف بتعابير «طبيعية». لكن الشيء الأصعب هو أن المطالبة باعتراف شمولي للإنسان كإنسان (الذي أتفق وفوكوياما على أنه لب الليبرالية) لا يستند فقط على الانفصال بين العالمين الإنساني واللاإنساني. ما تستند إليه عقيدة «الكرامة» الشخصية هو ليس فقط **حقيقة** أن الإنسان يختلف، بل الفكرة القائلة إن هناك شيئاً في هذا الاختلاف يملك **قيمة** مطلقة. إلاّ أن هذه القيمة ليست واضحة أو «طبيعية» عبر التجربة. وفوكوياما نفسه يعترف، على غرار هيغل، بأن المطالبة باعتراف شخصي شامل تستند على المسيحية، التي يقول إنها «إيديولوجية العبد» (خلافاً لـ«إيديولوجية السيد» التي تعني ضمناً الاعتراف للسادة وحدهم)[١١]، إن المسيحية هي التي منحت نوعاً من القيمة المتسامية مقصوراً على عقل الإنسان. لكن إذا كانت المسيحية مجرد «إيديولوجية» (ما يعني أنها بحسب التعريف نفسه زائفة)، فإن المحاججة لصالح الاعتراف الإنساني الشامل تستند على منطق زائف، وبالتالي لا يمكن أن يُطلق عليها نعت «طبيعي» أو «عقلاني». بالطبع، ليس من الضروري أن يكون المرء مسيحياً مؤمناً كي يكون شخصاً إنسانياً لديه كرامة إنسانية، ولكن في الوقت نفسه ليس أساسياً الادعاء بأن مطالبتي الاعتراف بقيمة حريتي الشخصية تستند على بعض الاعتبارات «العقلانية» (بمعنى أن تكون مبرهنة علمياً).

بالرغم من أن الديموقراطية الليبرالية قد تدين بالكثير من انتصاراتها إلى تقدم العقلانية العلمية، فإن أياً من **المبادىء** الديموقراطية أو الليبرالية لا يستند على أساس منطقي. فكلاهما يمكن أن يوصف بأنه «غير عقلاني» أو «ما قبل العقلاني» (لكن ليس بالضرورة «لاعقلاني»، والذي يعني في العادة أنه معاد للعقلانية). وأولويات القيمة في هذه الحالة (كما هو الأمر، في اعتقادي، في كل الحالات الأخرى) يجب أن تستند في النهاية فقط إلى إيمان (إلى حد كبير على غرار الإيمان المسيحي) بدلاً من استنادها إلى معرفة عقلانية.

صحيح أن التعاليم الذرائعية الحديثة في شأن الطابع الطارىء للأمم قد نسفت الوهم القومي عن الأمة بوصفها كياناً غير تاريخي له جذور مباشرة في نظام متسام أو طبيعي. لكن أياً من هذه الأشياء لا يجعل الأمة «غير حقيقية» بالنسبة لرجلٍ عادي ولد في مجتمع وتراث ودولة ملموسة ويواجه خيارات على المستويات الاجتماعية والسياسية وكذلك الروحية والوجودية. فالأمة لا تحتاج إلى أن تكون «عقلانية» كي تكون «حقيقية».

تكوين الأمة والشخصية

حتى الآن لم نذكر شيئاً يناقض الحكمة التقليدية بأن الليبرالية والقومية هما مبادىء متعارضة تماماً يجب الاختيار بينهما. دعونا نسأل إذن ما إذا كانت هناك صلة ما إيجابية بين الليبرالية والقومية، كما بين فكرة تكوين الأمة وفكرة الشخصية الإنسانية. إن كون الفكرتين مرتبطتين بالحقبة التاريخية للحداثة ليس مصادفة. والعلاقة بينهما لا تتحقق فقط بواسطة آليات تحديث «موضوعية»، إذ ينبغي اقتفاء أثر الارتباط الحقيقي بينهما إلى النموذج الأعلى للفكر الذي تنبع منه الإيديولوجية الليبرالية.

ففي مركز النموذج الأعلى الحديث يوجد مفهوم الشخصية الإنسانية المستقلة ذاتياً. إن هذه الشخصية، بوصفها الحامل لقيمة فريدة متسامية (بحسب تعبير كانط، هي دائماً الغاية وينبغي ألاً تصبح أبداً وسيلة)، مستعدة فقط لاتباع قواعد مقرة وفق قرارها هي بالذات (تقرير المصير). وبالرغم من أنه غالباً ما يشار إلى أن هذه الفكرة ذات مضامين إلحادية بالضرورة، فإنها تنبع تاريخياً من التراث المسيحي. يضاف إلى ذلك، من حيث المبدأ، أنه يمكن لإنسان مستقل ذاتياً أن يؤكد وجود نظام سماوي مطلق حتى في الوقت الذي يرى أن تفسير هذا النظام وتطبيق وصاياه على حالات معينة يعودان في النهاية إلى المنطق والضمير الأخلاقي للفرد بدلاً من أية جماعة أو مؤسسة[١٢]. فمفهوم تكوين أمة تربطه أيضاً صلة عضوية بهذه الفكرة عن الشخصية، وهي ما تميّز القومية الحديثة الواعية لذاتها عن الانتماء الإثني البدائي. فجوهر الإثنية يكمن في توسيعها لنطاق الفكرة التي تتعلق **بالعائلة** إلى المستوى الاجتماعي الأشمل. يتم «تخيّل» الجماعة كعائلة كبيرة تنبع من الجد الأعلى نفسه، لكن عندما «تتخيل» أمة نفسها فإنها لا ترى عائلة بل شخصية فريدة ذات سمة متميزة.

والوعي الذاتي القومي مُفصّل تبعاً لتصميم شخصية الإنسان الفرد بطريقتين. أولاً، إن الأمة جماعة من الأشخاص منظمون حول فكرة تقرير المصير، وأن أمة حديثة، على غرار فرد حديث واع ذاتياً (وخلافاً للأعراق القديمة) تتبع فقط تلك القوانين التي تقرها هي بنفسها وترفض القواعد التي تفرضها قوة خارجية. ثانياً، إن الأمة بقدر لا يقل عما هي الحال بالنسبة للشخص الفرد، تحتاج إلى شركاء للتفاعل والاعتراف المتبادل. فالأمم تحتاج أمماً أخرى: الأمة يمكن أن تفهم وتدرك نفسها فقط في إطار تاريخ البشرية بحد ذاته ـ وهي فكرة غير واردة كلياً حتى

بالنسبة للوعي الإثني الأكثر تقدماً (مثلاً، وعي الإغريق القدامى). فتكوين الأمة هو فكرة الانتماء إلى الإنسانية، وفكرة الإنسانية كـ«عائلة لأمم» هي منذ زمن طويل دعامة أساسية للقومية الليبرالية.

إن الترابط المفاهيمي بين الانتماء إلى قومية والشخصية الإنسانية يملك لازمة مهمة. الأمة تطالب بتقرير المصير ليس كامتياز مقصور عليها، بل كطريقة لتحقيق الافتراض العام بأن كل أمة تستحق دولة خاصة بها. ولا أفهم لماذا يعتقد فوكوياما أن القومية هي بالتعريف مدفوعة إلى المطالبة باعتراف أكبر، بينما يرى أن الفردية الليبرالية هي بالتعريف مدفوعة إلى المطالبة باعتراف متكافىء. فالقومية بمعناها الأدق لا تشمل، مثلما يدعي فوكوياما، «باعترافها فقط أعضاء مجموعة قومية أو إثنية معينة»[١٣]، فهذا الموقف يوصف على نحو أفضل بتعابير من قبيل «عنصرية» أو «شوفينية». وفي الوقت نفسه لا تطلب القومية الاعتراف فقط لأعضاء أفراد في مجموعة قومية أو إثنية معينة. ما تطالب به هو الاعتراف للأمة **بمجملها**، ما يعني اكتساب السمة المميزة لتكوين أمة: مكانة قانونية كدولة مستقلة (بالمقارنة مع المكانة القانونية للمواطنية في حالة الفرد) وقبولها كعضو متكافىء في «عائلة الأمم». الفكرة الأساسية للقومية لا تقل تطلباً للاعتراف المتكافىء عن الشخصانية الفردية، بالرغم من أن الأمم، على غرار الأفراد، يمكن أن تصبح من متطلّبي الاعتراف الأكبر.

ثمة علامة أخرى على القرابة بين الليبرالية والقومية أن الاثنتين غالباً ما تتعرضان للنقد بسبب الشيء نفسه: كونهما مسببتين للخلاف. يقال إن الفردية المتذررة المرتبطة بالليبرالية تقسّم المجتمع، بينما القومية تقسّم الإنسانية. والاتهامان دقيقان بمعنى معين، لكنهما معاً يتجاهلان سجل الإنجاز العملي الذي يُظهر أن الليبرالية والقومية هما القوتان **الموحّدتان** الأكثر فاعلية اللتان عرفهما التاريخ.

إن الفردية الليبرالية تسبب الخلاف على نحو مثير للعواطف، لكن المجتمعات الليبرالية وحدها حققت سلاماً مدنياً مستقراً، بينما تنتهي الإيديولوجيات الجماعية «الحارة» في الغالب بإثارة سفك الدماء. ولم تؤد محاولات لتوحيد العالم باسم عقائد شاملة مثل المسيحية سوى إلى صراعات عالمية. وبالرغم من أن دماء غزيرة سُفكت من أجل «مصالح قومية»، فإن أول منظمة تشمل العالم كله تقريباً تسمى «الأمم المتحدة» (وليس «الكنيسة المتحدة» أو «الأممية الشيوعية»)، وهي تستند على قومية تطالب باعتراف متكافىء («احترام السيادة الوطنية»، «حرمة الحدود»، وغيرها).

ولا تزال المبادىء العامة للقومية، كما يبدو، مقبولة على نطاق أوسع في أنحاء العالم بالمقارنة مع مبادىء الليبرالية أو أية إيديولوجية أخرى[١٤]. وذلك الجزء من العالم الذي اخترع القومية (أوروبا الغربية) تخطى بدوره كل المناطق الأخرى في تحديد أنماط جديدة للوحدة العالمية. لقد وصلت أوروبا إلى هذه الدرجة غير المسبوقة من الجاملة ليس عبر إهمال القومية، كما يعتقد كثيرون، بل عبر رعاية جانبها الذي يطالب باعتراف متكافىء. وإن الدول المستقلة تتخلى طوعاً أكثر فأكثر عن سيادتها لأنها تلقى الاحترام. إن الانتقال من المطالبة باعتراف أكبر إلى المطالبة باعتراف متكافىء ممكنة ليس فقط على مستوى الفرد بل أيضاً على المستوى القومي.

المعضلة الليبرالية

بالرغم من أن معظم الليبراليين شجبوا القومية منذ الحرب العالمية الثانية بوصفها ما قبل بدائية بربرية، فإن ليبراليي القرن التاسع عشر الكلاسيكيين كانوا يضمرون مواقف أكثر تعقيداً. على المستوى النظري، لا يوجد في المبدأ الليبرالي شيء على الإطلاق يتطلب قبولاً لمبدأ تكوين الأمة، فبالنسبة لليبرالي حقيقي يعتبر الإنسان ـ الفرد المستقل ذاتياً الوحدة الحاسمة للتحليل. لكن الموقف الليبرالي تجاه القومية يتوسطه الموقف الليبرالي تجاه **الدولة**.

تتضمن كل الدول حتماً نوعاً من الهيمنة أو القمع ـ وهي أمور يمقتها الليبراليون طبعاً. وهم يعتبرون الدولة بمثابة شر ضروري، مقبولة فقط لأن غيابها أسوأ بالنسبة للفرد. هكذا يعقد الليبراليون صلحهم مع الدولة ـ القوة الوحيدة القادرة على منع حرب الجميع ضد الجميع وضمان حقوق الأفراد.

السؤال الرئيسي، إذن، هو أي نوع من الدولة؟ يبدو بديهياً اليوم أن الليبراليين يفضلون الدولة الديموقراطية، على كل ما عداها. لكن الليبراليون لم يتوصلوا إلى ذلك الاستنتاج فوراً. لماذا لا يؤيدون، على سبيل المثال، ملكية متنورة جديرة بالاحترام؟ فالقاعدة الاجتماعية الليبرالية كانت دائماً نخبوية ـ أرستقراطية (إن لم يكن بالمعنى الوراثي فعلى الأقل بالمعنى الأخلاقي ـ الثقافي). الليبراليون يخشون دائماً من الرعاع كتهديد للحرية[١٥]. واستبداد الغالبية ـ وبالتالي الافتقار الدائم للحضارة ـ هو خطر متأصل في الديموقراطية. لكن في النهاية أعرب الليبراليون عن اشمئزازهم بدرجة أكبر من طغيان الدم على العقل ومن استبدادية الحكام المتوارثين، ولذا احتضنوا الديموقراطية. ونتيجة لذلك كان عليهم أن يحترموا،

وحتى إلى حد ما أن يتبعوا، الإرادة العامة. لكن، كما رأينا، هذه الإرادة لا يمكن أن تتفادى كونها قومية إلى حدّ ما.

والمعضلة التي أثارتها هذه المسألة يجري التعبير عنها بوضوح في أعمال ليبراليين عظام في القرن التاسع عشر مثل جون ستيورات ميل ولورد أكتون. فميل لم يكن قومياً عاطفياً، بل كان أحد الدعاة الثابتين لليبرالية **ديموقراطية** مجادلاً بأن «المؤسسات الحرة تقرب من الاستحالة في بلد يتألف من قوميات مختلفة... إنه عموماً شرط ضروري لوجود مؤسسات حرة أن تتطابق حدود الحكومات في صورة أساسية مع حدود القوميات»[١٦]. وبعدما أقر بالديموقراطية وجد ميل أن ليس لديه خيار سوى أن يقر بالقومية.

وفي المقابل، كان لورد أكتون معارضاً صريحاً لمبدأ القومية الذي اعتبر أنه غير منسجم مع الحرية الشخصية. وبالمقارنة مع ميل، أعتقد أن «الجمع بين قوميات مختلفة في دولة واحدة هو شرط لا يقل ضرورة لحياة متحضرة عن الجمع بين رجال ونساء في مجتمع»[١٧]، وقاده هذا منطقياً إلى قبول مشروط للعنصرية والحكم الإمبراطوري[١٨]، كما أوشك أيضاً أن يرفض الديموقراطية شاجباً مبدأ روسو للمساواة باعتباره عقيدة لا تقل خطأ عن عقيدتي الشيوعية والقومية[١٩]. ومما كان مثار خيبة كبيرة لليبراليين أرستقراطيين مثل لورد أكتون، أن الشعوب نفسها، عندما تُرك الأمر لها، كانت تبدأ دائماً بناء الديموقراطية بإقامة دول ـ قومية مستقلة يمكن أن تنتهي بأن تصبح أقل وداً تجاه الحرية الشخصية مما كان عليه النظام القديم (ancien regime).

وفي يومنا هذا، لم تعد الشعوب، بعدما تحولت إلى الطبقة الوسطى، تبدو بالغة الخطورة. لكن بالرغم من ذلك، يرفض الليبراليون القومية بقوة أكبر من أي وقت مضى، فلماذا؟ هناك، بالطبع، أسباب متنوعة. فقد كان للدور الذي لعبه التطرف القومي في إشعال حربين عالميتين مروعتين شهدهما القرن الحالي تأثير قوي. وجعلت عملية إنهاء الاستعمار في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية «تقرير المصير القومي» مسألة تخص العالم الثالث بالأساس، ما عزز الميل الليبرالي لربط القومية بـ«التخلف».

وأعتقد أن الخوف الليبرالي القديم من الشعب لا يزال موجوداً، ولو أنه في غياب خيار الاستبداد المستنير لم يعد في مقدور الليبرالي أن يكون معادياً

للديموقراطية في صورة صريحة. لذا فإن الخوف من الشعب يتخذ الشكل الأكثر جدارة بالاحترام عبر البغض الشديد للقومية. فعندما بدا أن نظاماً قديماً صالحاً على وشك الانبثاق من انهيار الشيوعية السوفياتية، فضّل الليبراليون الغربيون الملك المتنور غير المنتخب لذلك النظام، ميخائيل غورباتشوف، على بوريس يلتسن المنتخب شعبياً ولكن ذي الشخصية الخشنة (وهو زعيم بدا أن من الصعب التنبؤ بسلوكه على غرار الشعب الذي وضعه في السلطة)، هذا فضلاً عن الزعماء القوميين ذوي الشرعية الديموقراطية في الجمهوريات الأخرى.

جانبا القومية

بالرغم من كل ما ذكرناه عن صلات القرابة النظرية للقومية مع الديموقراطية والليبرالية على السواء فإنه لا يمكن إنكار أن القومية في التطبيق كانت في الغالب غير ليبرالية وأحياناً معادية للديموقراطية.

إن القومية عملة ذات وجهين: أحدهما سياسي، والآخر إثني. وقد جرت محاولات لعرض هذين الجانبين باعتبارهما نوعين مختلفين من القومية، أحدهما «جيد» والآخر «سيىء»[٢٠]، لكن هذين ليسا سوى نوعين مثاليين. فالقومية هي في الواقع دائماً سياسية وإثنية **على السواء**، بالرغم من أن أحد الجانبين قد يطغى بدرجات مختلفة. ففكرة تكوين الأمة هي فكرة سياسية، ولا توجد قومية من دون عنصر سياسي. إلاّ أن مادتها إثنية على نحو لا يمكن تجنّبه، ويمكن التعبير عن العلاقة بأنها تشبه عقلاً سياسياً ينفخ الحياة في جسد إثني.

ولا يمكن إنكار الجسد غير الليبرالي للإثنية كلياً، لكن يمكن ترويضه إذا ما عومل بطريقة معقولة. فالفخر الإثني بأسلاف مشتركين وتاريخ مجيد وتقاليد عظيمة ولغة مشتركة وتراث رفيع، وغير ذلك، يمكن أن يحوَّل بالتسامي إلى اعتزاز وطني بالمؤسسات والإنجازات التي حققتها «نحن» ديموقراطية (ليس فقط إثنية). وتقدم الولايات المتحدة نموذجاً لهذا التسامي: تركز الكبرياء الوطنية على «نمط الحياة الأميركي»، والمؤسسات الحرة والمستقدمة للبلاد، ودورها كـ«زعيمة للعالم الآخر». والاحتفاء الوطني بمثل هذه الأشياء قد يزعج أحاسيس الليبراليين الفرديين، لكنه لا يشكل أي تهديد للأقليات القومية. على العكس، فإن عرفاً يقوم على التسامح حيال الأقليات يمكن أن يصبح أيضاً ميزة لكبرياء وطنية، كما هي الحال بالنسبة لكثير من الأميركيين أو المواطنين في أمم ديموقراطية عريقة.

إن الفشل في ترويض الجسد الإثني للقومية يمكن أن يؤدي إلى شوفينية، وعنصرية، أو حتى فاشية. لكن هذه التجليات للجانب القبيح من القومية لا تنشأ من الإثنية المفرطة بل من انعدام تعبير سياسي قوي للشعور الوطني. فالناس عندما لا تكون لديهم أية إنجازات سياسية أو مؤسساتية يفخرون بها، قد يفاخرون بدلاً من ذلك بهوياتهم العرقية أو اللغوية أو الثقافية الموروثة. وهذه الأفكار تدلنا إلى النظر في الدور المختلف الذي تلعبه القومية في الديموقراطيات «المحلية» و«المستوردة».

يتطلب المشروع الديموقراطي، كما رأينا، مبدأ ما لقولبة وتوعية الجسد السياسي؛ والقومية توفر هذا المبدأ. لكن في الديموقراطيات «الأصلية» في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية نشأت مؤسسات الحكم الحر والشعبي نتيجة لتطورات تدريجية استغرقت قروناً على صعيد الثقافة والمجتمع والفكر والاقتصاد. لقد ظهرت الأفكار الليبرالية وملازماتها الاقتصادية ـ الاجتماعية والثقافية قبل الديموقراطية السياسية، التي كان يُنظر إليها كوسائل لتقييد السلطة أكثر من كونها غاية بحد ذاتها. ولعب الانتماء الإثني المشترك دوراً هادئاً في تعزيز الإجماع الأخلاقي والثقافي الأساسي الذي استند عليه النظام الديموقراطي الجديد لاحقاً.

فهل يجب أن تتبع كل الأمم درباً مماثلاً لتحقيق ديموقراطية مستقرة؟ هل توجد هناك خطة ما مشتركة للانتقال الديموقراطي التي تتبعها في صورة مستقلة بلدان مختلفة؟ يعتقد فرانسيس فوكوياما أن خطة كهذه موجودة، وهو يرسم ملامحها كالتالي: تقدم صناعي يستند إلى عقلانية علمية واقتصاد رأسمالي، «يقودنا إلى بوابة الأرض الموعودة للديموقراطية الليبرالية، لكنه لا يوصلنا تماماً إلى الجانب الآخر». إن ما يجعل البشرية تخطو تلك الخطوة النهائية هو «دينامية غير اقتصادية كلياً، **الكفاح من أجل نيل الاعتراف**» ـ أو، بتعبير آخر، الإحساس بالكرامة الإنسانية[٢١]. ويمكن تحقيق الرخاء الاقتصادي من دون التهيئة المناسبة للاعتراف المتكافىء بالكرامة الإنسانية؛ لكن الأشخاص المرفهين سيغتاظون بسبب ذلك في النهاية وسيستخدمون مواردهم (الثروة وغير ذلك) للضغط من أجل إصلاح ديموقراطي. وهكذا، فإن شروطاً اجتماعية ـ اقتصادية معينة (بما في ذلك «إحساس قوي بالوحدة القومية») تجعل البلاد ناضجة للديموقراطية، بينما تدفع الرغبة في اعتراف شخصي متكافىء إلى تحقيقها[٢٢].

إن خطة فوكوياما، بوجه عام، دقيقة: التطور الصناعي والعمل الحر ضروريان

لديموقراطية مستقرة ومتوازنة. لكن ليس مؤكداً أن كل البلدان عليها أن تنتظر حتى تكون «ناضجة» للديموقراطية قبل أن تقدم على الخطوة الأخيرة. يندر وقوع حالات على غرار ما حدث في شرق آسيا وتشيلي حيث تمّت تلبية الشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية المطلوبة للديموقراطية قبل أن تفكك أنظمة سلطوية مثل سقالات عديمة الجدوى. بالأحرى، انتشرت الديموقراطية في حالات أكثر بطريقة أقل عقلانية بكثير ـ مثل عدوى أو آخر صرعة أزياء من باريس. فبعدما رسخت نفسها في جزء معين من العالم، أصبحت شيئاً فشيئاً جذابة بالنسبة لشعوب أخرى (السبب في أنها أصبحت مغرية إلى هذا الحد هو قضية مختلفة).

تلعب القومية دوراً ثنائياً حاسماً في انتشار الديموقراطية، دوراً يتوافق مع طبيعتها الثنائية باعتبارها سياسية واثنية على السواء، خصوصاً جانبها الذي يطالب باعتراف متكافىء، يوفر بالتأكيد الدفعة النهائية في اتجاه الديموقراطية الليبرالية، لكنها مترسخة في الكرامة القومية كما في الكرامة الفردية. إن خلق نظام ديموقراطي ليبرالي يصبح مؤشراً على النضج السياسي. والفشل في ذلك سيكون مؤشراً على «عار قومي» فاضح. وحدها الدول ذات السيادة التي لديها حكومات ديموقراطية ليبرالية مستقرة مؤهلة للانضمام إلى النادي العالمي رفيع المستوى للأمم «المتقدمة» أو «الحديثة». وبخلافه، فإن بلداً ما قد يصبح (في أحسن الأحوال) مُهيباً، كما كان الاتحاد السوفياتي السابق، لكنه لن يُعامل باحترام صادق.

بالرغم من ذلك، فإن هذا النوع من الحساسية حيال «عار قومي» لا يكون تأثيره متماثلاً في كل نواحي المجتمع. وفي العادة تكون النخب الكوسموبوليتية هي التي استوعبت الأفكار الليبرالية في شأن ما ينبغي أن يكون عليه نظام «طبيعي» «ومتمدن». لكن مع تطور وسائل الإعلام العالمية يمكن حتى الجماهير الأوسع أن تصبح حساسة حيال البقاء «متخلفة سياسياً». فقد كان، وبرغم كل شيء، الإحساس بكرامة قومية ـ وليس مجرد كرامة فردية ـ هو الذي دفع بكثير من الروس إلى المتاريس ليقاوموا محاولة الانقلاب في آب (أغسطس) ١٩٩١.

في الأماكن التي حلت فيها الديموقراطية كشيء «مستورد» خلق انعدام ظروف اجتماعية واقتصادية وروحية أو ثقافية مؤاتية، هوة عميقة بين النخب الليبرالية والجمهور الواسع من الناس. كانت النخب الليبرالية أصغر وأضعف جداً من أن تقود الحركة الانتقالية، ولم تكن هناك أية طبقة وسطى قوية لتؤدي دور الحليف. إضافة إلى ذلك، وبحسب الخطة نفسها، كان يجب تحقيق الانتقال إلى الحداثة بالنيابة

عن الشعب، الذي ينبغي أن يُستدرج إلى النشاط السياسي. لكن لم يكن ممكناً استخدام العقيدة الأجنبية لليبرالية الكلاسيكية بسهولة لتعبئة الجماهير، إذ يحتاج التسييس المعجّل إيديولوجيات سهلة المنال بدرجة أكبر وذات جاذبية مباشرة أكبر كثيراً. لقد تنافس اثنان من ذرية الليبرالية الغربية على الإيفاء بهذه الفاتورة: الاشتراكية والقومية. تبارى كل منهما لبيع نسخته الخاصة عن الحداثة إلى الزبائن أنفسهم. كانت هناك أيضاً محاولات عديدة لصوغ مذهب توفيقي من هذين الدينين المكرسين للشعب، أحدهما خاطب الإله كـ«طبقة» والآخر أسماه «أمة».

وبوجه عام، يمكن القول إنه في البلدان «المتخلفة» كان الزخم الشعبوي والمعادي للفردية الذي ولدته الاشتراكية والقومية الإثنية على السواء يلوح بقوة كبيرة في ظل غياب تلك التأثيرات الموازية الموجودة في التراث السياسي للغرب، بمجتمعاته المدنية القوية وشيوع القراءة والكتابة وتقاليد التسامح والأنظمة القانونية المستقرة. وفي ظل غياب هذه الأشياء تراجع المثل الاشتراكي عن العدالة بسهولة أمام الجسد الصرف، بينما تفسخت القومية إلى عقيدة من «الدم والأرض».

وأخذاً بالاعتبار الصعوبات العضوية للسياسة القومية التي سبق أن أشرت إليها، فإن هذه النواقص والفشل السياسي المستمر الذي تدل عليه يمكن أن تثير أمواجاً من الإحباط قوية بما يكفي لإزاحة الفكرة القومية بعيداً عن مراسيها الديموقراطية والمطالبة باعتراف متكافىء ونقلها إلى الشواطىء البعيدة للعنصرية والفاشية. وبالرغم من ذلك، فإن شجب كل قومية باعتبار أنها ستؤدي إلى فاشية لا ينطوي على أي معنى أكثر من شجب كل دين لأنه يقود في النهاية إلى التعصب. إن المشاكل المرتبطة بالقومية ليست عيوباً فريدة تنبع من خطأ فكري سيىء الحظ أو حيلة متعمدة، بل إنها مكونات متأصلة للمشكلة العامة المتعلقة بالانتقال الديموقراطي. فالقومية المتطرفة والاشتراكية القسرية على السواء كانتا في العادة أدوات لتحديث معجَّل (حتى لو كان ضالاً).

القومية بعد الشيوعية

في الماضي، كانت الانتقال إلى الديموقراطية يعني الابتعاد عن المجتمع التقليدي (ولو أن ذلك ليس قطيعة تامة معه). وفي مجرى تلك العملية، رُفض بعض الأشياء بينما تم الاحتفاظ بأشياء أخرى، وبمعنى معين تم توفير أساس للحداثة[٢٣]. هكذا جرى الحفاظ على الإحساس باستمرارية تاريخية، واعتبر التطور كله حركة إلى أمام

في اتجاه ما يُزعم الآن أنه «نهاية التاريخ»، لكن كثيراً من عمليات الانتقال الديموقراطية الحالية هي ابتعاد عن الشيوعية، والشيوعية لا تشبه إطلاقاً المجتمع التقليدي. بالرغم من أنها ادعت ذات مرة أنها نهاية التاريخ، فإن الشيوعية تقف اليوم مفضوحة كطريق تاريخي مسدود[٢٤].

إن انهيار الشيوعية لا يعني حركة إلى أمام في اتجاه نهاية التاريخ، بل بالأحرى **العودة إلى التاريخ** بعد انعطاف طويل. وشعوب البلدان ما بعد الشيوعية، بعد عودتها من هذا الانعطاف، غالباً ما تعتقد أن الشيوعية لم تخلق أي شيء مفيد أو جدير بحياة «متحضرة».

كانت الشيوعية متغلغلة في كل مجالات الحياة إلى درجة أن الموقف السائد الآن هو أن يجري البدء من نقطة الصفر أو بناء شيء من لا شيء. هذا يجعل سيناريو فوكوياما حول الدمقرطة بلا معنى تماماً بالنسبة للواقع ما بعد الشيوعي. بالطبع، الفكرة القائلة إنه لا يمكن نقل أي شيء خُلق في ظل الشيوعية إلى العهد الديموقراطي الليبرالي لا ينبغي أن تؤخذ حرفياً. فالشيوعية أنجزت بالفعل بعض مهمات التحديث: تم تمدين المجتمع وتعليمه، وأقيمت خطوط السكك الحديد وطرق النقل السريع، إلى غير ذلك. كل ذلك لا ينبغي ولا يمكن إبطاله أو هدمه. وبالفعل، أدى اتساع تعلم القراءة والكتابة والتمدين في ظل الشيوعية إلى تحسين فرص انتقال ديموقراطي ناجح. لكن الشيء الحاسم بين الشروط الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع الحر، ليس فقط التعليم أو التمدين بل الملكية الخاصة. فلا يمكن الاستغناء عن نظام اقتصادي مستند على **الملكية الخاصة** في مساعدة الفرد على تحقيق توازن صحي بين الحرية والمسؤولية ـ موازنة تعتمد عليها الديموقراطية، ولا يمكن أن تُغرس عبر التعليم النظري وحده. قد تكون النخب المتمدنة والمتعلمة هي القوة الدافعة لعمليات الانتقال الديموقراطي، لكنها تحتاج إلى عناصر تعمل معها.

وتحاول الأمم ما بعد الشيوعية أن تستأنف تاريخها من النقطة التي انقطع بها من قبل الشيوعية؛ من هنا يأخذ رفض الشيوعية في أنحاء أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق بالضرورة شكل محاولات لتحقيق أنواع متعددة من التجديد وتذكر الذات. ومن جهة أخرى، لم تعد هذه الأمم معزولة خلف الستار الحديدي. فرفض الشيوعية يأخذ أيضاً بالضرورة شكل محاولات للانضمام مجدداً إلى العالم، العالم الذي قد تغيّر إلى حد كبير منذ ١٩١٨ أو ١٩٤٥.

ليس غريباً إذن أن يتعارض الاندفاع لاستعادة الهوية مع الاندفاع للانضمام مجدداً إلى العالم الخارجي. إذ أن «الذات الحقيقية» التي ينبغي استعادتها موجودة في الماضي، بينما «العالم» الذي سيتم الانضمام إليه موجود الآن. ويتسبب هذا في حدوث أزمات هوية جماعية حادة وانحرافات في الأمم ما بعد الشيوعية، إضافة إلى قدر غير قليل من الارتباك والفوضى في العالم. وتبذل هذه الأمم جهوداً كبيرة لإعادة الالتحاق بالتاريخ فقط لتكتشف أن التاريخ قد «انتهى» بالفعل. فالهجوم التوتاليتاري على بنى المجتمع المدني، والذي استمر عقوداً طويلة خلَّف وراءه بقايا أفراد متذررين يبحثون باهتياج شديد عن مبدأ مشترك يقيمون عليه حياتهم الجديدة معاً. في هذا الوضع، تتقدم القومية إلى أمام باعتبارها المبدأ الرئيسي - إن لم يكن الوحيد - القادر على إبقاء تماسك المجتمع. لكن بما أن التقاليد **السياسية** القومية قد قُطعت فإن العنصر **الإثني** بقي قوياً في شكل خاص. هذا لا يعني أنه لا توجد أية قوى اجتماعية وإيديولوجيات أخرى: هناك الدين، وهناك النخب الليبرالية الموالية للغرب. لكن كل شيء ممتزج إلى حد ما مع القومية، أو يحدد نفسه بعلاقته معها.

إن ما يسمى «انتعاشاً ثقافياً» هو بالتأكيد أكثر قومية منه ثقافة بالمعنى الدقيق. والانتعاش الديني هو أقرب إلى انتعاش قومي - ديني: إذ أنه إلى الآن معني بـ«توحيد الأمة» ومساعدتها على التغلب على الإرث الغريب للشيوعية الإلحادية أكثر منه تحقيقاً لخلاص يطال عقول الأفراد. والاحتكام إلى القيم الديموقراطية الليبرالية يمارس تأثيراً فقط بقدر ما يمكن دمج هذه القيم مع «تقاليدنا السياسية» أو «هويتنا» كتراث «غربي» أو «أوروبي» أو «مسيحي». فالأفكار الليبرالية وحدها لا تملك تقريباً أية فرصة للتأثير جدياً على الخطاب السياسي.

لذا فإن القومية هي على السواء مدمرة (بالنسبة للشيوعية) وبنَّاءة (بمنحها الوحدة في عالم تعمه فوضى). وهي تمثل على السواء تهديداً خطيراً للديموقراطية الليبرالية وأحد مصادرها الرئيسية للأمل. فأن يكون المرء «قومياً» في الشرق ما بعد الشيوعي يمكن أن يعني تقريباً أي شيء: من كونه ليبرالياً إلى كونه فاشياً. إضافة إلى ذلك فإن أولئك الذين يقولون إنهم يرفضون «القومية» قد يعني قولهم فقط إنهم يعربون عن رفضهم للشوفينية الإثنية. والكثير من أمثال هؤلاء «المعادين للقومية» دعاة متحمسون لسيادة بلدانهم.

لقد شكا لي أحد النشطاء البريطانيين من «الأمية الليبرالية» ذات مرة قائلاً إن الأحزاب الليبرالية في أوروبا الشرقية تبدو «يمينية» وقومية للغاية. وبالرغم من

ذلك، لا أعتقد أن الليبراليين الأوروبيين الشرقيين هم بالضرورة أقل ليبرالية من نظرائهم الغربيين. فالفرق هو الموقع الحاسم حتماً للقومية في الخطاب السياسي لما بعد الشيوعية، مهما بدا ذلك عتيقاً بالنسبة للعقل الغربي المعاصر.

الروس والآخرون

هناك شيء آخر ينبغي الإشارة إليه في ما يلي: الفرق بين الروس والأعضاء السابقين الآخرين في «المعسكر الاشتراكي». كانت روسيا أول من أقام النظام الشيوعي: وجاء انتشار الشيوعية في الجمهوريات الأخرى في الاتحاد السوفياتي السابق، ولاحقاً في أوروبا الشرقية والوسطى، نتيجة الاستيلاء الروسي السوفياتي. في هذه المناطق غير الروسية كانت الشيوعية لا تعتبر قوة معادية سياسياً فقط بل قومياً أيضاً ـ كنظام غريب فرضه محتلون أجانب. تبعاً لذلك، كان التغلب عليه يعني التغلب على الاحتلال. وإلى حد ما، هذا بالطبع شيء وهمي: ربما جاءت الشيوعية على حراب روسية سوفياتية، لكنها اخترقت كل مستويات المجتمع بعمق يكفي لجعل اجتثاث إرثها مهمة على مدى أجيال وليس عبر حدث ثوري منفرد، سواء كان قرنفلياً أم دموياً. مع ذلك، لا يمكن إنكار أن القومية كانت قوة محركة لإطاحة الشيوعية. لكن النظر إلى مصدر الشر كقوة خارجية يمكن أن يخفي مشاكل أعمق تخلّفها الشيوعية في المجتمع المعين. وهو يشجّع أيضاً المساعي لإلقاء كل مسؤولية التوتاليتارية على فئة معينة من المجتمع، التي تُعرَّف كـ«خونة»، وقد تكون النتيجة حملات ملاحقة ونظريات هستيرية عن مؤامرة، وما شابه ذلك.

أما بالنسبة لروسيا، فإن الجانب القومي لفترة ما بعد الشيوعية هو أكثر تعقيداً هنا. لقد كانت تقاليد تشكّل الدولة الروسية تقاليد إمبراطورية، وفي العهد السوفياتي اندمجت هذه التقاليد مع دور روسيا كزعيمة للعالم الشيوعي. وكان انتشار الشيوعية وتوسع أو إعادة تثبيت الحكم الروسي مترادفين تقريباً (لاحقاً فقط بدأ بعض الدول الشيوعية بالتخلي عن الهيمنة الروسية). ويعود الفضل إلى الشيوعية في أن روسيا وصلت إلى قمة جبروتها ونفوذها. فتقارب التقليد الإمبراطوري ـ القومي الروسي مع المبدأ الشيوعي، ما ترك روسيا تعاني أزمة هوية مؤلمة خصوصاً في فترة ما بعد الشيوعية. فالقومية الإثنية ـ الثقافية الروسية كانت معادية للغرب في شكل صريح وبالتالي معادية لليبرالية. وبالرغم من أن القوميين المتطرفين ينظرون إلى الشيوعية كوباء يهودي يهدف إلى تدمير الشعب الروسي، لم يدعوا ذلك يمنعهم من

تشكيل تحالفات تكتيكية مع ستالينيين متشددين. أما بالنسبة للديموقراطيين المتغرّبين فإنهم فشلوا إلى الآن في إنتاج أي مفهوم قابل للتطبيق وثابت عن تشكّل الدولة الروسية، إذ يتذبذب خطابهم السياسي بين دعاية تسيء إلى الذات حول بلاد للعبيد سيئة الحظ وبين تبجح عن كبرياء وطنية متجددة تكتسب بسرعة نكهة إمبراطورية وسلطوية. وتميل الحكومة أكثر فأكثر إلى رؤية براغماتية عن روسيا «موحدة ومتكاملة» تضم كل الأراضي الواقعة ضمن حدود الفيدرالية الروسية، لكن من حين لآخر تطالب بأراض في أوكرانيا وجمهوريات أخرى. ولا تزال الحاجة قائمة إلى مفهوم غير إمبراطوري لتكوين الدولة الروسية.

إن الانهماك بقضايا قومية في فترة ما بعد الشيوعية يطرح مخاطر حقيقية. لكن المشكلة لا تكمن في القومية كقوة معزولة ما، كروح مجنونة يجب أن تكبّل، بل في الضعف العام للديموقراطية في المناطق ما بعد الشيوعية. فمتطلبات الانتقال تخلق حاجة حقيقية لسلطة تنفيذية قوية، تثير بدورها مخاوف من السلطوية (قلة من الزعماء ما بعد الشيوعيين يتحاشون اتهامات بأنهم يمارسون أسلوباً ديكتاتورياً)، لكن عدم وجود يد قوية في القمة يمكن أن يؤدي إلى فوضى واضطراب، وهو بدوره يمكن أن يُطلق ارتداداً دموياً وقمعياً. وبما أن أفضل إيديولوجية «فاعلة» هي القومية فإن من الطبيعي أن تكتسي الميول السلطوية بقالب قومي.

إن كل البلدان ما بعد الشيوعية تقريباً التي توجد لديها أقليات إثنية كبيرة الحجم ـ أي عملياً معظم البلدان ما بعد الشيوعية ـ لا بد أن تواجه مشاكل مؤلمة تضع غالبيات غير مستقرة وغير آمنة في مواجهة أقليات تشعر بأمان أقل. وجميع مثل هذه البلدان تقريباً لديها حكومات مذنبة، على الأقل وفق مقاييس غربية، لتبنيها سياسات خاصة بالأقليات بعيدة عن أن تكون ليبرالية. ولا أرى أي أمل في حلول سريعة للقضايا الإثنية العديدة التي تقلق هذه البلدان.

كل هذا يثير مخاوف مشروعة تماماً من أن العالم ما بعد الشيوعي مقدّر له أن يغرق في سلسلة من الحروب التي ستكرر تقريباً تاريخ أوروبا بين عامي ١٩١٤ و١٩٤٥ (وهي الفترة التي تنتشر فيها الآن سيكولوجيا كل البلدان ما بعد الشيوعية). والقوة الموازنة الرئيسية هي وجود العالم الغربي كمنارة من عصر تاريخي آخر وأكثر استقراراً. أشدد على كلمة «وجود» لأنه ليس لديّ كبير أمل في مشاركة دولية مباشرة (جهود وساطة، عقوبات اقتصادية، إلى غير ذلك) في مخاضات عالم ما بعد الشيوعية. على أية حال، مثل هذه الإجراءات أثبتت أنها ذات تأثيرات

محدودة للغاية، بالرغم من أنه، في بعض الحالات، حتى هذه التأثيرات تكفي لتبريرها بالكامل. إن أفضل قوة موازنة للقومية التي تعيش في الماضي وتركز انتباهها على مظالم قديمة وطموحات قديمة هي نسخة بديلة للمشاعر القومية تجعل الانضمام إلى العام المتحضر كعضو متكافىء ومحترم مسألة شرف قومي. إن إحساساً بالانعزال عن المجاملة بين الدول يمكن أن يكون أكثر إيلاماً من أية عقوبة ملموسة. ويقدم العالم المتحضر نماذج كافية (حتى لو كانت ناقصة) ليس فقط على اقتصاديات سوق مزدهرة بل على أنظمة حققت توازناً حقيقياً وفاعلاً بين قوى الديموقراطية والليبرالية والقومية. ولا ينبغي التقليل من قوة هذه الأمثلة لمساعدة الديموقراطيات الفتية في العالم ما بعد الشيوعي.

الهوامش

(١) Francis Fukuyama, «The End of History?» **The National Interest** 16 (Summer 1989), 3-18.

(٢) Idem, **The End of History and the Last Man** (New York: Free Press, 1992).

(٣) المصدر نفسه ص xix، ٢٠١ ـ ٢٠٢. للاطلاع على أمثلة عن الموقف المتذبذب تجاه القومية، انظر ص ٣٧ و٢١٥ و٢٧٢. يعرض عملياً ثلاثة افتراضات متباينة: ١) القومية تناقض الديموقراطية الليبرالية؛ ٢) القومية لا تناقض الديموقراطية؛ ٣) الديموقراطية تحتاج القومية.

(٤) Shlomo Avineri, «The Return to History: The Breakup of the Soviet Union,» **Brookings Review** 10 (Spring 1992): 30-33.

(٥) Ernest Gellner, **Nations and Nationalism** (Ithaca: Cornell University Press, 1983). Hans Kohn, **The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background** (New York: Macmillan, 1944).

(٦) Benedict Andreson, **Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism** (London: Verso Press, 1983).

(٧) Eugen J. Weber, **Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914** (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976).

(٨) أريك هوبسبوم، الذي لا يميل بأي حال إلى تأكيد علاقات إيجابية بين الديموقراطية والقومية، يتوصل أيضاً إلى أن «الإجراء نفسه بدمقرطة السياسية، أي تحول الرعايا إلى مواطنين، ينزع إلى إنتاج وعي شعبوي يصعب، عند النظر إليه من بعض الزوايا، تمييزه عن وطنية قومية أو حتى شوفينية»، **Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality** (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 88.

(٩) Gellner, op. cit., 55.

(١٠) Fukuyama, op. cit., 201.

(١١) Ibid., 196-98.

(١٢) عرضت بعض جوانب هذا الموقف في مقالتي «Humanism and Freedom,» in Paul Peachey, John Kromkowski, George F. McLean, eds., **The Place of the Person in Social Life** (Washington, D.C.: Council for Reaserch in Values and Philosophy, 1991), 33-43.

(١٣) Fukuyama, op. cit., 266.

(١٤) «القومية لا تتضمن فقط تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين على نحو سوي، مظهرة أنها جزء من أزمة مستمرة. إنها أيضاً تربط بين تاريخ آسيا وإفريقيا وحوض المحيط الهادىء، وبين التاريخ الأوروبي، لتجعل منها جزءاً من تاريخ عالمي»، E. Kamenka, «Political Nationalism: The Evolution of the Idea,» in E. Kamenka and J. Plamenatz, eds., **Nationalism: The Nature and Evolution of the Idea** (London: Edward Arnold, 1973), 3.

(١٥) على سبيل المثال «الآباء المؤسسون (للديموقراطية الأميركية) اعتقدوا أن الحرية التي كانت موضع

اهتمامهم بالدرجة الأولى، كانت مهددة من الديموقراطية». Richard Hofstadter, **The American Political Tradition** (New York: Vintage Books, 1954), 10.

(١٦) John Stuart Mill, **Considerations on Representative Government** (New York: Liberal Arts Press, 1958 [1861]), 230, 232-33.

(١٧) Lord Acton, **Essays on Freedom and Power** (Boston: Beacon Press, 1948), 186.

(١٨) يجب أن نستنتج أن تلك الدول هي أساساً الأكثر كمالاً، وهي التي، مثل الإمبراطوريتين البريطانية والنمساوية، تضم قوميات متميزة متعددة دون قمعها. المصدر السابق، ص ١٩٣. «الأعراق الدنيا ترفع بالعيش في اتحاد سياسي مع أعراق أرقى ثقافياً». المصدر السابق، ص ١٨٦.

(١٩) المصدر السابق، ص ١٨٦.

(٢٠) ميّز لورد أكتون بين عقيدتين للقومية: إحداهما سيئة (فرنسية) والأخرى جيدة (بريطانية): في الحالة الأولى، الدولة تتوافق مع القومية؛ وفي الثانية، تُشتق القومية من الدولة. المصدر السابق، ص ١٨٣ ـ ١٨٧. ويجري أنتوني دي. سميث تمييزاً بين أمم «إقليمية» وأمم «إثنية» يتوافق مع الفرق بين القومية السياسية والإثنية. **The Ethnic Origins of Nations** (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 134-38.

(٢١) Fukuyama, op. cit., 134-35.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٢١٦.

(٢٣) «الديموقراطيات الليبرالية... ليست مكتفية ذاتياً: الحياة الاجتماعية التي تعتمد عليها يجب أن تأتي في النهاية من الليبرالية ذاتها». المصدر السابق، ص ٣٢٦، «الديموقراطية المستقرة تتطلب ثقافة ديموقراطية لاعقلانية أحياناً، ومجتمعاً مدنياً عفوياً ينمو من تقاليد سابقة لليبرالية». المصدر السابق، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٢٤) Avineri, op. cit., 30.

المجموعات النخبوية والتلاعب بالرموز والهوية الإثنية عند المسلمين في جنوب آسيا

بول براس

إن دراسة العمليات التي تتشكل فيها المجموعات النخبوية والأمم يكتنفها اختلاف مستمر وجوهري بين الباحثين فيما يتعلق بطبيعة المجموعات التي تشملها، أي إذا ما كانت كوميونات «طبيعية» «وشجائية» (Primordial) «معطاة»، أو إذا ما كانت صنيعة زعماء مهتمين أو مجموعات نخبوية أو النظام السياسي الذي يضمها. يرى دعاة الوشائجية أن كل شخص يحمل معه خلال حياته «ارتباطات» تنبع من محل الولادة وعلاقات القرابة والدين واللغة والممارسات الاجتماعية «الطبيعية» بالنسبة له، والتي لها سمة «روحية» وتوفر أساساً «لتآلف» سهل مع أشخاص آخرين لهم نفس الخلفية. وتشكل هذه «الارتباطات» «معطيات» الشرط الإنساني وتكون «متجذرة في الأسس غير العقلانية للشخصية». ويذهب البعض إلى حدّ القول إن الارتباطات التي تشكّل لب الإثنية هي بيولوجية ووراثية بطبيعتها. وبصرف النظر عن الاختلافات الموجودة في التفاصيل بين المتحدثين باسم وجهة النظر الوشائجية، فإنهم يميلون إلى التوحّد بشأن المقولة الصريحة والضمنية بأن الإثنية المعرّفة بشكل جيد تستند إلى النسب. لكن بما أن من الواضح تماماً أن قلة قليلة من المجموعات في العالم يستطيع أعضاؤها الزعم جدّياً بأن لهم أصلاً مشتركاً معروفاً، فإن الاعتقاد بوجود نسب مشترك هو الذي يعتبر ضرورياً في تعريف مجموعة إثنية لا النسب الفعلي.

ثمة بعض الوجوه في الصيغة الوشائجية التي لا تصعب الموافقة عليها. فحتى

في المجتمع الصناعي الحديث، ناهيك عن المجتمعات غير الحديثة أو التي في طور التحديث، نجد أن معظم الأشخاص يطوّرون ارتباطات في الطفولة والشباب لها أهمية عاطفية عميقة وتبقى معهم خلال حياتهم إما عن وعي، باستمرار هذه الارتباطات في الحياة اليومية الروتينية، أو عن غير وعي حيث تكون هذه الارتباطات دفينة في عالم اللاوعي في شخصية الراشد. وغالباً ما توفّر هذه الارتباطات أيضاً أساساً لتشكيل تجمعات اجتماعية وسياسية في حياة الراشدين عند أولئك الذين تكون لها معنى واعياً مستمراً في حياتهم اليومية. وقد تبقى هذه الارتباطات في اللاوعي بانتظار أن تبعثها دعوة تضرب على وتر نفسي عاطفيّ، حتى بالنسبة للأشخاص الذين اقتلعوا من جذورهم أو يرفضون محددات هوياتهم في الطفولة، ولاسيما في المجتمعات الحديثة. غير أن من الصعب التقدم أكثر من ذلك مع دعاة الوشائجية. فمن الواضح في المقام الأول أن بعض الارتباطات الوشائجية تكون متغيرة. ففي المجتمعات النامية المتعددة اللغات، يتقن العديد من الناس أكثر من لغة واحدة أو لهجة أو كود. وكثير من الأشخاص الريفيين غير المتعلمين لا يعرفون حتى اسم لغتهم الأم، بعيداً عن أنهم مرتبطون عاطفياً بها، وفي بعض الأوضاع، اختار أعضاء كوميونات إثنية متباينة لغوياً تغيير لغتهم بغية توفير عنصر إضافي مشترك مع أعضاء مجموعتهم. وفي أوضاع أخرى، تحوّل أعضاء مجموعة إثنية عن عمد عن لغتهم وعلّموا أطفالهم لغة مختلفة عن لغتهم الأم لكي يميّزوا أنفسهم عن مجموعة إثنية أخرى. أخيراً، لا يفكر كثير من الناس، إن لم يكن معظمهم، أبداً بشأن لغتهم ولا يعلّقون أبداً أي أهمية عاطفية عليها.

إن التعريف الديني أيضاً عرضة للتغيير ـ ليس فقط عن طريق الإنسان الكوزموبوليتاني الحديث المنشغل في مساع روحية متنوِّرة. فالتحوّلات في الممارسات الدينية التي تنشأ تحت تأثير المصلحين الدينيين أمر مألوف في المجتمعات قبل الحديثة والتحديثية وحتى في المجتمعات ما بعد الصناعية. وفي بعض الأحيان تكون مثل هذه التحوّلات مصممة لتشجيع التضامن الداخلي والتمايز الخارجي عن المجموعات الأخرى.

وقد يفقد حتى مسقط رأس المرء وعلاقات القرابة أهميتها العاطفية عند الناس، أو قد ينظر إليها بشكل سلبي. وربما يرى محلل نفسي أن هذه الارتباطات تلاحق على الأقل البشر خلال الحياة، ويجب أن تبقى دائماً بمثابة مصادر كامنة للمشاركة الفعالة عند الآخرين. ومع ذلك، هاجر ملايين الناس باختيارهم من مواطنهم في

المجتمعات الحديثة والتقليدية على حد سواء، وقد احتفظ الكثير منهم بارتباط عاطفي بمسقط رأسهم، فيما اختار آخرون كثر الاندماج في مجتمعهم الجديد وفقدوا أي شعور بالارتباط العاطفي بمواطنهم الأصلية.

إن مسقط الرأس يحدد هوية المرء عند الذين لا يهاجرون، لكن الشعور بالهوية الذي يستند على الارتباط بالإقليم الذي ينتمي إليه المرء لا يصبح أمراً ذا أهمية سياسية عند الذين يبقون ما لم يكن هناك تمييز مدرك ضد الإقليم وسكانه في المجتمع الأكبر. وبالإضافة إلى ذلك، تتعرض «حقيقة» مسقط الرأس إلى التغير أيضاً. فالمرء يولد في قرية أو بلدة معينة، لكنه لا يولد في «إقليم»، لأن الإقليم نفسه منشأ اصطناعي. فالمرء قد يولد في السفانا أو جورجيا ولا يعتبر نفسه «جنوبياً». ومن الممكن أيضاً أن يولد «الجنوبيون» خارج إقليمهم.

إن مدى علاقات القرابة الأصيلة صغير جداً في العادة ليكون ذا أهمية سياسية فيما يتعلق بارتباطات القرابة. وقد توسّع علاقات القرابة الوهمية نطاق بعض المجموعات الإثنية كثيراً، لكن سمتها الوهمية تفترض تغيّرها من حيث التعريف. ومن ثم تكون حقائق الميلاد بلا أهمية سياسية أو عرضة للتغيّر.

وفيما يتعلق بالرأي القائل إن مكان الولادة أو القرابة أو اللغة الأم أو الدين لا يحدِّد الإثنية وإنما الاعتقاد بوجود سلف مشترك، يجب الاعتراف بأن هذا الرأي المعبر عنه بهذه الصيغة العامة لا يخلو من القوة. فكثير من الإثنيات تدعي صراحة أو تفترض ضمناً أن الأساس الذي ترتكز عليه وحدتها هو السلف المشترك. وليس من الصعب أبداً العثور على طيف واسع من هذه الكوميونات. نجد أنه بصرف النظر عن مدى اتساع الطيف، فإنه لن يكون كافياً ليشمل كل الجماعيات (collectivities) المعرّفة ثقافياً التي يطالب أعضاؤها بامتيازات خاصة بسبب وجود مزايا ثقافية مشتركة ويتوحدون داخلياً بارتباطهم بها، ما لم نوسّع تعريف السلف المشترك كثيراً ليضم التجارب التاريخية أو اللغوية أو الدينية المشتركة. لكننا في الحالة الأخيرة لا نقوم بأكثر من إعادة تعريف النسب بحيث يساوي المزايا الثقافية المشتركة.

ثمة اعتراضان جديان إضافيان على وجهة النظر الوشائجية من الإثنية. أحدهما هو الافتراض الذي يصاحبها أحياناً بأن التعرّف على وشائجية مميّزة في مجتمع يكفي للتنبؤ بتطور الكوميونات الإثنية أو الأمم. وهذا الافتراض، الذي يرتبط أساساً

بالإيديولوجيات الأوروبية المبكرة عن القومية، لم يعد مقبولاً على نطاق واسع حتى بين دعاة الوشائجية لأنه لا يمكن الدفاع عنه.

أما وجهة النظر الثانية، وهي تحظى بتأييد أوسع، فترى أن الارتباطات الإثنية تعود إلى القسم اللاعقلاني من الشخصية البشرية، ومن ثم فإن لها قدرة كامنة على تدمير المجتمع المدني. وتعاني هذه الفكرة من عيبين. أحدهما أنها تهمل إمكانية الشعور بالهوية الإثنية أو تبنيها لأسباب عقلانية ومؤثرة بغية الحفاظ على الوجود أو السعي وراء المنفعة من خلال الفعل الكوميوني. والثاني الافتراض بأن الارتباطات الوشائجية تشكل خطراً أكبر على النظام المدني من أنواع الصراعات الأخرى الكامنة، ربما بسبب ارتفاع خاصيتها العاطفية. غير أنه لا يوجد دليل تجريبي يسوّغ الرأي القائل إن الصراعات الوشائجية أحدثت تخريباً في المجتمعات المدنية أكثر من التخريب الذي أحدثته الصراعات الطبقية أو الاقتصادية، أو أن الصراعات الأولى أقل انقياداً للتسوية من الصراعات الأخيرة.

إن كثيراً من دعاة الوشائجية يسلّمون بأن بعض أوجه الثقافة قابلة للتغيير وأن حدود المجموعات الإثنية يمكن أن تتغير في سياق الحركات الاجتماعية والسياسية التي تروّج لمصالحهم، لكنهم يتشبثون بنقطة واحدة، وهي أن المجموعات الإثنية مجموعات تستند على ثقافات مميِّزة أو أساطير عن أصولها أو أنماط من التبادل مع مجموعات أخرى ذات مزايا جوهرية تبقى مع الزمن. ويطرح هذا الموقف الراسخ للوشائجيين مشكلات أمام دارس الحركات الإثنية المقارنة. فبعض المجموعات الإثنية، من جهة، تنهل من تراث ثقافي غني وقديم ذي جوهر ثابت، لكن كثيراً من الحركات تنشىء ثقافاتها بعد الحدث كما لو كانت موجودة من قبل. وإذا كان يوجد مجموعات مثل الشعب اليهودي الذي تعرضت هوياته السياسية والاجتماعية لتحوُّلات لا عدّ لها فيما تمت المحافظة على ثقافة جوهرية وبثها عبر آلاف السنين عن طريق الحاخامين المنغمسين في التراث التلمودي والمؤمنين العاديين الذين يتبعون مناهجهم اليومية «المحدَّدة للذات»، فإن هناك ما يكفي من الأمثلة على مجموعات أخرى ليس من السهل تحديد ثقافاتها الجوهرية، لكنها مع ذلك شكلت أساساً لحركات إثنية وقومية متماسكة وناجحة في بعض الأحيان. ويوفر التكاثر الفطري للحركات السياسية الإثنية في الولايات المتحدة مؤخراً بضعة أمثلة على الأقل عن النوع الأخير ذات طبيعة عابرة.

والصعوبة الثانية في هذا الموقف الوشائجي الراسخ أنه حتى مع وجود ثقافة

جوهرية دائمة، فقد لا تكون معرفة كنهها مفيدة كثيراً في التنبؤ بتطورُها أو بشكل الحركات الإثنية نيابة عن المجموعات الثقافية المعنية. ولا شك أن معرفة الثقافات الدينية الجوهرية لليهودية الأرثوذكسية أو الإسلام التقليدي في الهند كانت لتوحي أن ظهور الحركة الصهيونية أو الحركة الداعية لإنشاء باكستان هما الإمكانيتان الأقل احتمالاً، لأن الحافظين التقليديين لهاتين الثقافتين، الحاخامون والعلماء، لطالما أعلنوا أن الدولة القومية لا تتوافق مع أي من الدينين. ومن المعلوم أن الحاخامون والعلماء كانوا مسؤولين إلى حد كبير عن استمرار الكوميونات اليهودية والإسلامية حيثما استمرت، لكنها كوميونات ذات تعريفات وحدود مختلفة عن إسرائيل وباكستان.

هل تعني هذه الانتقادات للمنظور الوشائجي إنه يجب إزالة أي محتوى ثقافي من مفهوم الإثنية بشكل كامل؟ وهل يجب أن ينظر إلى الإثنية من وجهة النظر الذرائعية المتطرفة على أنها مسعى لتحقيق مصالح أعضاء المجموعات ذات الثقافات التي تطوعها النُخب وتتلاعب بها بشكل لا حدود له. وهل «الصراعات الإثنية» مجرد «شكل تتابع من خلاله صراعات المصالح بين الدول وفي داخلها». وهل الإثنية «منظمة كوميونية تتلاعب بها مجموعة لها مصالحها في صراعها لتطوير سلطتها والمحافظة عليها»؟ وهل الثقافة جزء من «عملية مساومة» يمكن فهمها على أفضل وجه من خلال نموذج للسوق يتوافق فيه زعماء مجموعة إثنية وأعضاؤها على التخلي عن بعض أوجه ثقافتهم أو تعديل أحكامهم المسبقة مقابل الثمن المناسب؟ إن هذه الأسئلة التي أوردناها للتو تأتي من كتابات تميل إلى معاملة العوامل الثقافية في الحركات الإثنية كظاهرة مصاحبة. وقد كتب آبنر كوهين (Abner Cohen) عن مجموعات تنشىء معالم ثقافية بغية الاتصال الداخلي بعضها مع بعض في المجتمعات السرية والعُصَب المسيطرة.

غير أن إمكانية إنشاء مجموعات ثقافية جديدة بغية السيطرة الاقتصادية والسياسية لا تعني أن المنظور الوشائجي لا يتناسب مع فهمنا للمجموعات الإثنية ذات التراث الثقافي الغني والطويل. وبعبارة أخرى، ربما يكون الاعتراف بأن المجموعات الثقافية تختلف في قوة تراثها الثقافي وغناه، والأهم من ذلك في قوة المؤسسات التقليدية والبنية الاجتماعية، وذلك أحد السبل لعقد مصالحة بين الوشائجيين والذرائعيين. مثال ذلك، إن استمرار المؤسسات الكوميونية المستندة إلى الدين بين

اليهود والمسلمين أنى وجدوا يعني أن هذه المجموعات الثقافية تشكل دائماً أسساً كامنة للحركات القومية. غير أن مجرد استمرار التقاليد الدينية الجوهرية لمثل هذه المجموعات لا يعطي أي دلالة للتنبؤ عما إذا كانت حركات إثنية ستظهر بينها، ومتى أو إذا ما كانت مثل هذه الحركات ستكون فعّالة في تعبئة أعضائها أم لا. وهذا الاستمرار الثقافي لا يوحي إلا بأن من المحتمل تعبئة المجموعات على أساس دعوات خاصة دون غيرها وأنه، عند القيام بالدعوات الإثنية، توفر المؤسسات الكوميونية والتعليمية الموجودة مسبقاً في المجموعة وسيلة فعّالة للتعبئة السياسية إذا ما أتيحت لهذه الغاية.

باختصار، إن قيم مؤسسات المجموعة الثقافية المستمرة توحي بماهية الدعوات والرموز التي تكون فعّالة، وتلك التي لا تكون كذلك، وقد توفر أيضاً سبلاً تقليدية لتعبئة المجموعة وتنظمها في الاتجاهات الجديدة. ومع ذلك، يقوم زعماء الحركات الإثنية بدون استثناء بانتقاء تلك الأوجه التي يعتقدون أنها تؤدي إلى توحيد المجموعة وتكون مفيدة في الترويج لمصالح المجموعة كما يحددونها. وعندما يفعلون ذلك، فإنهم يؤثّرون على التعريف الذاتي للمجموعة وحدودها، لدرجة أن الكوميونية الإثنية أو القومية التي تنشأ عن مجموعة إثنية موجودة مسبقاً قد تكون تكويناً اجتماعياً شديد الاختلاف عن سلفه. وفي حالة المجموعات التي يكون لديها شعور بالهوية والكوميونة حتى قبل حدوث التعبئة الإثنية، والتي تضم نخباً لها حقوق راسخة في تحديد المجموعة وحدودها، تؤدي التعبئة الإثنية التي يقودها آخرون من غير النخب التقليدية إلى إدخال تعريفات متضاربة على جوهر المجموعة وامتدادها.

وعلى ذلك تكون دراسة الإثنية والقومية إلى حد كبير جزءاً من دراسة التغيير الثقافي المستحث سياسياً، سواء كانت ثقافة المجموعة قديمة أو مصوغة حديثاً. وبتحديد أدق، إنها دراسة العملية التي تختار بموجبها النخب والنخب المضادة ضمن المجموعة الإثنية أوجه ثقافة المجموعة، وتربط بها معنى وقيمة جديدة وتستخدمها بمثابة رموز لتعبئة المجموعة والدفاع عن مصالحها والتنافس مع المجموعات الأخرى. وفي هذه العملية، تتمتع تلك النخب بميزة يستطيع زعماؤها توظيفها بمهارة كبيرة فيما يتعلق بالارتباطات الوشائجية العميقة لأعضاء المجموعة وعلاقات السياسة المتغيرة.

رموز الهوية الهندوسية والإسلامية في جنوب آسيا

وجدت الاختلافات في وجهات النظر بين الوشائجيين والذرائعيين من يعبِّر عنها أيضاً بين الاختصاصيين في جنوب آسيا في محاولاتهم لتأويل الحركات الإثنية والقومية هناك وتفسيرها. وكانت الاختلافات أكثر بروزاً في النقاشات الدائرة حول أصول الانفصالية الإسلامية وحركة باكستان وتطورها. فمن وجهة النظر الوشائجية، وهي أيضاً وجهة نظر زعماء الانفصالية الإسلامية، شكل الهندوس والمسلمون في الأزمنة قبل الحديثة حضارتين متميزتين قدّر لهما أن تتطورا إلى أمتين منفصلتين عندما حدثت التعبئة السياسية. فقد كانت الفروقات بين الثقافتين كبيرة جداً بحيث لم يكن من المعقول اندماج الإثنتين وإنشاء ثقافة واحدة تساهم كل منهما فيها. أما الرؤية المعاكسة فتعتبر أن الفروقات الثقافية والدينية بين الهندوس والمسلمين لم تكن كبيرة جداً لتحول دون إنشاء ثقافة قومية مركّبة أو على الأقل اتحاد سياسي علماني تحال فيه أوجه ثقافة المجموعات التي لا يمكن تشاركها إلى مرتبة الدائرة الخاصة. واستناداً إلى وجهة النظر هذه، لم تكن الانفصالية الإسلامية مرسومة مسبقاً، بل نشأت عن التلاعب الواعي في رموز منتقاة من الهوية الإسلامية من قبل مجموعات النخب المسلمة في إطار التنافس الاقتصادي والسياسي فيما بينها ومع مجموعات النخب الهندوسية.

أثيرت هذه المسألة حديثاً في مقالات متبادلة بيني وبين فرانسيس روبنسون (Francis Robinson). فرغم أنني أتفق مع روبنسون على كثير من أوجه الحركة الانفصالية الإسلامية، يتواصل خلاف ظاهر يتعلق بالثقل النسبي المخصص لانتشار القيم الإسلامية وقوة المؤسسات الدينية الإسلامية ودرجة وجود الهوية الإسلامية في القرن التاسع عشر كعوامل مقيِّدة لاحتمالات التعاون الإسلامي الهندوسي، وحرية مجموعات النخب المسلمة في التلاعب برموز الثقافة الإسلامية في السيرورة الإسلامية. يرى روبنسون أن «الاختلافات الدينية» بين المسلمين والهندوس في القرن التاسع عشر، قبل بدء التعبئة الاجتماعية «كانت جوهرية»، وأن بعض هذه الاختلافات، مثل عبادة الأوثان والتوحيد والموقف من البقرة مثلاً، خلقت نفوراً أساسياً بين الكوميونتين «ساعد على انفصالهما مع تطور السياسة الحديثة ومؤسسات الحكم الذاتي في البلدة والناحية والولاية». فالمسلمون في أوتار براديش، المشحونون بهذه الاختلافات الدينية الجوهرية، والذين يعون أصلاً أنهم كوميونة

منفصلة ويدركون أنهم أقلية، «لم يكونوا يخشون من تدخل الغالبية الهندوسية بممارساتهم الدينية مثل التضحية بالبقر، وإنما أيضاً. . . من القيام بالتمييز ضدهم» في قضايا «مثل التعليم والتوظيف». باختصار، كان الهندوس والمسلمون في القرن التاسع عشر كوميونتين دينيتين منفصلتين ميالتين إلى التواجد في مجموعتين قوميتين منفصلتين، إن لم يكن مقدر لها ذلك. ولم يكن سلوك الهندوس والمسلمين طريقين سياسيين منفصلين نتيجة محتومة فحسب، بل لم يكن من الممكن التفكير في أن الهويتين المنفصلتين للمجموعتين يمكن إخضاعهما أو دمج إحداهما بالأخرى.

إن رأي روبنسون لا يتعارض كلياً مع النموذج المطوّر في كتاب «اللغة والدين والسياسة في شمال الهند» **Language, Rillgion and Politics in North India** الذي، رغم تشديده على دور المجموعات النخبوية في التلاعب بالرموز الثقافية من أجل خلق هويات سياسية، لم يتجاهل أياً من القيم الثقافية الموجودة مسبقاً أو مواقف المجموعات بعضها من بعض بمثابة عاملين يؤثران على قدرة النخب على التلاعب برموز معينة. إن النموذج المطور في كتاب «اللغة والدين والسياسة» لم يبتعد عن المنظور الذرائعي المتطرف أو عن الافتراض بأن النخب أو المجموعات الذين يدعون تمثيلها هي صحائف ثقافية فارغة. لقد ابتدأ بالسؤال التالي: لدينا مجتمع متعدد الإثنيات تتوفر مجموعة من الفروقات الثقافية بين شعوبه وصراعات ثقافية فعلية ومحتملة بينهم، ما هي العوامل الحاسمة في تحديد أي من هذه الفروقات، إن وجدت، التي تستخدم في بناء هويات سياسية؟ وكانت العوامل التي شدّد عليها كتاب «اللغة والدين والسياسة» هي الأدوار التي لعبتها مجموعات نخبوية محددة، والتوازن بين معدلات التعبئة الاجتماعية، والاندماج بين المجموعات الإثنية، وبناء منظمات سياسية لترويج هويات المجموعات ومصالحها، وتأثير سياسات الحكومة. غير أنه لم يُفترض أن الثقافات الموجودة مسبقاً أو الممارسات الدينية للمجموعات الإثنية أدوات طيّعة بلا حدود في أيدي النخب.

مع ذلك، ثمة مسألة هامة لم تول قدراً كافياً من العناية. فما هو مدى الدور الذي تلعبه القيم والمؤسسات والممارسات الموجودة مسبقاً في المجموعات الثقافية ذات التراث الغني والطويل ومؤسساتها وممارساتها في تكوين الارتباطات الوشائجية التي تكبح النخب المتلاعبة برموز هوية المجموعة من أجل غايات سياسية، وما هي طرق ذلك. وفيما تبقى من هذه المقالة، سوف نقوم باستعراض هذه المسألة فنتناول على حدة كل عنصر من عناصر الثقافة التقليدية واستخدام النخب له في السياسة،

ثم نقوم بتحليل مدى قدرة النخب على تغيير حدود المجموعة بالتلاعب على مجموعات من الرموز.

توفر مسألة قانون الأحوال الشخصية الإسلامي مثالاً مختلفاً بعض الشيء على رمز يحظى بأهمية دينية عظيمة عند المسلمين ولا يحظى بأهمية دينية عند الهندوس. لكنه أدى مع ذلك إلى دخول المسلمين في الهند في صراع مع القوميين العلمانيين، الهندوس والمسلمين على حد سواء. فالواجب الديني يحتم على المسلمين التقيد بجملة من القوانين التي تكوّن الشريعة وتضم «قانون الأحوال الشخصية» المتعلق بالزواج والطلاق والميراث. غير أن تطبيق القانون غالباً ما يكون مسألة معقدة قد تقتضي تدخل المراجع الدينية. يجب على المسلمين أن يتعلموا بعض أهم قوانين الإسلام في سن مبكّرة، لكن المسلمين العاديين لا يكادون يعرفون أكثر من كسر صغير من مجموعة الأوامر والنواهي التي تضمها الشريعة. ويشكل تفسير الشريعة وتطبيقها إحدى الآليات الرئيسية التي يحافظ بواسطتها العلماء على سيطرتهم على المجتمع الإسلامي. وعلى حين أن المسلم الملتزم لن يفكّر في انتهاك مبادىء الشريعة الأساسية ويحترم القانون، فإن الشريعة تعني بالدرجة الأولى رجال الدين المسلمين.

في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة التي تخضع للعلمنة تبرز الشريعة بمثابة رمز للصراع بين العلماء والنخب السياسية العلمانية التي ترغب في إقامة دولة مركزية يرون في وجود نظام قانوني حديث فيها أمراً لا بد منه. وفي المجتمعات الاستعمارية السابقة التي فيها نسبة كبيرة من المسلمين والمجتمعات التي يكون فيها المسلمون أقلية، كما في الهند، تتخذ المسألة عادة أهمية مختلفة لأن النخبة التحديثية تكون من غير المسلمين في الغالب، ولذلك تتعرض للهجوم بسبب تدخلها في الحقوق الدينية للمسلمين. وتلك بالطبع كانت الحال في الهند تحت الحكم البريطاني ومنذ الاستقلال، حيث كانت أي محاولة للبحث في صياغة قانون مدني متسق تجابه بالتأكيد بمعارضة شبه جماعية من قبل العلماء.

لقد فرض البريطانيون نظاماً علمانياً فيما يتعلق بالقانون الجنائي والإجرائي، كما ألغوا محاكم القضاة التي كانت في السابق تطبق القانون الإسلامي، لكنهم لم يطوّروا قانوناً مدنياً متجانساً للأحوال الشخصية والعائلية. بل على العكس من ذلك، فقد جرى الاعتراف رسمياً بقانوني الأحوال الشخصية الإسلامي والهندوسي وطبقاً في المحاكم الحكومية. ورغم أن دستور الهند المستقلة فيه فقرة تنص على أن القانون المدني المتجانس هو أحد المبادىء التوجيهية لسياسة الدولة، فإن هذا التوجيه لم يطبّق

إلاّ فيما يتعلق بغير المسلمين تبعاً لأحكام القانون الهندوسي للعام ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦.

لم يكن البريطانيون ولا زعماء الهند بعد الاستقلال راغبين في استعداء العلماء في قضية إصلاح قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، إذ كان يعتقد أن العلماء نجحوا في إفشاء شعور بين معظم المسلمين بأن أي عبث بقانون الأحوال الشخصية يعادل الهجوم على الإسلام. وقد أدى الخوف من قدرة العلماء على تعبئة جماهير المسلمين في الهند لمعارضة أي جهد لإصلاح قانون الأحوال الشخصية الخاص بهم إلى تمكين العلماء من جعل النخب السياسية الهندوسية العلمانية وكل الزعماء السياسيين المسلمين الذين يسعون إلى تمثيل المصالح الإسلامية رهينة في أيديهم. وخلال الفترة القومية في الهند، عندما كان حزب المؤتمر والرابطة الإسلامية يتنافسان للحصول على دعم جمهور المسلمين، نجح زعماء المؤتمر في تشكيل اتحاد سياسي مع جمعية العلماء في الهند، التي أسست في العام ١٩١٩ خصيصاً لحراسة «الشريعة». أما الرابطة الإسلامية فقد شعرت أنها مجبرة على إدراج حماية قانون الأحوال الشخصية الإسلامي في مطالبها، رغم أن الكثير من زعمائها سياسيون علمانيون يعارضون التطبيق الصارم للشريعة الإسلامية واستمرار سيطرة العلماء على جماهير المسلمين.

إذاً في هذه الحالة، لا تنطوي المسألة على صراع مع الهندوس، بصرف النظر عن مقدار أهمية الشريعة في الإسلام. إنها رمز تستخدمه النخب الدينية المسلمة للتضييق على النخب السياسية المسلمة، التي بدورها غالباً ما وجدت فيها رمزاً في صراعاتها مع النخب الهندوسية على النفوذ السياسي في الكوميونة الإسلامية. وبما أن التزام المسلمين بالشريعة لا يصطدم بالمشاعر الدينية للهندوس ولا يهدد العلاقات بين المسلمين والهندوس للخطر، فقد تمكنت النخب السياسية العلمانية في الهند الحديثة من تجنب مواجهة مع المسلمين حول هذه المسألة. وعلى حين أن كثيراً من النخب الهندوسية العلمانية شعرت، فيما يتعلق بمسألة حماية البقر، أنها مكرهة على تأييد قانون حماية البقر في دستور الهند وفي قوانين الولايات، فقد شعرت أنها مكرهة بالمعنى السلبي في مسألة القانون المدني المتجانس.

انطوت الاستراتيجية المتبعة في الهند منذ الاستقلال على استخدام المسلمين العلمانيين في التحدث لصالح تحديث قانون الأحوال الشخصية الإسلامية، وعلى تجنّب اتخاذ أي إجراء في هذه المسألة يعرّض العلاقات بين الهندوس والمسلمين للخطر. لقد تم، في الواقع، عقد صفقة ضمنية في الهند الحديثة تقضي شروطها

ألاّ يسمح للمسلمين بانتهاك المشاعر الهندوسية بذبح البقر، على حين يحتفظ المسلمون بحقهم في نظام منفصل للقوانين المدنية. كان يمكن التوصل إلى هذه الصفقة في أي وقت قبل الاستقلال، لو لم يكن الإبقاء على هاتين المسألتين حيتين يخدم مصالح النخب الدينية الهندوسية والنخب السياسية المسلمة. ولم تعقد الصفقة لأن دعاة إحياء الهندوسية وجدت أن رمز البقرة هام جداً في توحيد الهندوس، ولأن النخب السياسية المسلمة وجدت أن مسألة الشريعة هامة في حشد تأييد العلماء في صراعاتهم بعضهم مع بعض على النفوذ السياسي.

التنافس بين النخب والتلاعب بالرموز والتحديدات المتنافسة للكوميونة الإسلامية

توضح الأمثلة المقدمة أعلاه العلاقة المتبادلة بين الرموز الثقافية للمجموعة ومصالح مجموعات النخب فيما يتعلق برموز معيّنة وحرية التصرف التي تمتلكها النخب أو لا تمتلكها في التلاعب بهذه الرموز في سياق العملية السياسية. لكن لكي ندرك تماماً طبيعة العلاقة بين الهوية الإثنية للمجموعة الثقافية وأفعال نخبها، لا بد من دراسة كيفية استخدام مجموعات الرموز لتعريف حدود المجموعة. ومن المهم الإقرار مسبقاً أنه لا يمكن في أي وقت من تاريخ أي مجموعة ثقافية أن يكون هناك اتفاق جماعي على تعريف ما يعنيه أن يكون المرء عضواً في مجموعة ثقافية. كما أن أي تعريف يحظى بدرجة عالية من الإجماع في الكوميونة في أي مرحلة من مراحل تاريخها، لا بد أن يخضع في وقت ما إلى إعادة تعريف نتيجة لصراعات داخلية على المصالح أو الإيديولوجيا ضمن المجموعة، أو نتيجة للتغيرات الخارجية التي تؤثر على قطاعات المجموعة بشكل متمايز.

ثمة معلمان وثيقا الصلة بهذا الموضوع فيما يتعلق بالتطور التاريخي للمسلمين في الهند ككوميونة. أحدهما أن الكوميونة الإسلامية في الهند أو أي جزء من الهند لم تكن، عند قدوم البريطانيين، واقعاً اجتماعياً كما هي عليه اليوم. والثاني أن الرموز المستخدمة لتعريف حدود الكوميونة الإسلامية تغيّرت في سياق تطورها الاجتماعي والسياسي في القرنين التاسع عشر والعشرين، تبعاً للنخب التي كانت تضع التعريف. وفيما يتعلق بالواقع الاجتماعي للكوميونة الإسلامية في الهند قبل مجيء البريطانيين، يرى هاردي (Hardy) أنها كانت «موحدة في أحسن الأحوال عن طريق بضعة طقوس مشتركة واعتقادات وطموحات أغلبية مثقفيها ـ لا مجملهم».

وأشار تيتوس (Titus) إلى أن المسلمين في الهند كانوا منقسمين على الدوام طائفياً، وبعضهم شديد العدائية، ووصف بالتفصيل عدة مجموعات إسلامية تشبه ممارساتها الدينية ممارسات الهندوس إلى حد كبير. ورأى سيل (Seal) أن الكوميونة الإسلامية في القرن التاسع عشر «لم تكن متجانسة. فقد عملت اللغة والطبقة المغلقة والوضع الاقتصادي معاً على تفريق المسلم عن المسلم بقدر لا يقل عن تفريق الهندوسي عن الهندوسي».

إذاً، بأي معنى كان يوجد في الهند كوميونة إسلامية في القرن التاسع عشر؟ لا شك في أنه كان يوجد كوميونة من المسلمين الذين يوحّدهم إيمان مشترك بالله ونبوّة محمد وتسليم بأن القرآن مصدر السلطة الدينية واشتراكهم في العبادة. كان كثير من المسلمين، لا جميعهم، يهتدون بهدي الشريعة، وكان يوجد تنوّع كبير في الممارسات الدينية والطقوس والاعتقادات على مستوى العامة لم يكن العلماء يقرونها أو يشجبونها. وكان المسلمون يتحدثون بلغات مختلفة، ولم يكن لديهم أصل مشترك، حيث يتحدر بعضهم من الفاتحين الذين قدموا من الشرق الأوسط وبعضهم الآخر من السكان المحليين الذين اعتنقوا الإسلام. إذاً، كان يوجد في القرن التاسع عشر، في أحسن الأحوال، كوميونة مسلمة من المؤمنين الذين لا يشتركون إلاّ بمجموعة محدودة من المعتقدات والممارسات الدينية، وليس كوميونة إسلامية سياسية أو تتحدث لغة واحدة.

غير أنه في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بدأت النخب في الكوميونة الدينية الإسلامية، في سعيها للتكيّف مع توسّع النظام الإمبريالي البريطاني في الهند ومجموعة العلاقات الجديدة مع المجموعات الدينية الأخرى، بتعريف الكوميونة الإسلامية بطرق مختلفة. وقد سهّلت السلطات البريطانية هذه العملية على كل مجموعات النخب المشتركة فيها بمعاملة المسلمين في الهند بمثابة فئة رسمية لغايات إحصاء السكان وتوزيع المناصب الحكومية والتمثيل السياسي والتعليم.

موقف العلماء: المسلمون بمثابة كوميونة دينية وقانونية

كان العلماء يشكلون إحدى مجموعات النخب هذه، وإن كانوا متباينين داخلياً بطريقة أو بأخرى. فقد عملوا من خلال حركات الصحوة الدينية وإقامة شبكات من المؤسسات التعليمية، ومن خلال العمل السياسي، على توحيد الكوميونة

الإسلامية وتعليم المعتقدات والطقوس الإسلامية لجمهور المسلمين وحثهم على نجنب الممارسات الدينية غير الإسلامية، وسعوا للحصول على اعتراف الحكومة بتعريف قانوني للكوميونة الإسلامية في الهند.

لقد تصاعدت الصحوة الإسلامية في بادىء الأمر من شعور العلماء بالحاجة إلى مواجهة تهديدات الإرساليات المسيحية بتنصير المسلمين والتعليم الغربي بإغوائهم والدولة الإمبريالية بإضعاف سيطرتهم على المؤمنين عن طريق إدخال نظام قانوني حديث. ورغم أن الصحوة الإسلامية كانت موجهة في بادىء الأمر ضد الحكام الغرباء، إلاَّ أنها أدت إلى نشوء صراع بين المسلمين ودعاة الصحوة الهندوسية الذين كانوا منشغلين بمشروع مماثل والذين كانوا مستائين من الدعوة الإسلامية بقدر استيائهم من نشاط الإرساليات المسيحية. وأدى الصراع بين الصحوتين الدينيتين إلى زيادة حدة الحدود الدينية بين الهندوس والمسلمين لدرجة نجاح كل فريق في إقناع أتباعه بنبذ الممارسات الطقوسية وأشكال العبادة المشتركة.

وهكذا لم يقبل العلماء الهوية الدينية الإسلامية بالشكل الذي كانت عليه في القرن التاسع عشر، ولكنهم عملوا على دفع عامة المسلمين إلى فهم الإسلام وممارسته وفقاً للخط الذي يرى العلماء أنه الطريق الصحيح الذي ينتهجه المؤمنون. وبذلك كان العلماء الذين قادوا «الصحوة التقليدية» معنيين أيضاً بالدفاع عن تحديداتهم للإسلام السديد في مواجهة التفسيرات الإصلاحية للتحديثيين المسلمين، لا سيما سيّد أحمد خان وحركة أليغر(*)، الذين أصبحوا في نهاية القرن التاسع عشر يشكلون تهديداً لسيطرة العلماء على الكوميونة الإسلامية. لقد كان للصحوة الإسلامية تأثير مزدوج على المسلمين ككوميونة دينية، حيث إنها صلّبت العلاقة بين رجال الدين والعامة وميّزت بوضوح بين المؤمنين وغير المسلمين. وسعى العلماء أيضاً إلى تقوية الشريعة بين المسلمين الذين لم يكونوا خاضعين لها تماماً. فالمسلمون كانوا في ذلك الوقت يشكلون بالنسبة للعلماء كوميونة دينية وقانونية على حد سواء. ومثل هذا التحديد للكوميونة الإسلامية ينسجم تماماً بالطبع مع الإسلام القويم، لكنه لم يكن موجوداً في القرن التاسع عشر في الهند بالشكل الكامل الذي يرغب به العلماء، ولذلك كان لا بد من تقويته.

من المهم الإقرار بأن مفهوم الكوميونة الإسلامية الذي تمسّك به العلماء في

(*) مدينة في ولاية أوتار براديش الهندية ـ المترجم.

القرن التاسع عشر لم يكن يضم تعريفاً للمسلمين في الهند بمثابة كوميونة سياسية بالمعنى الحديث للكلمة، أي ككيان يقرر مصيره بنفسه ويتمتع بحق إنشاء دولة خاصة به وسلطة وضع قوانينه الخاصة. وهذا التحديد كان ليعتبر مخالفاً لتعاليم الإسلام القويم فيما يتعلق بعالمية الكوميونة الإسلامية وواجب المسلمين باتباع الشريعة بدلاً من القانون الوضعي. ولم يبدأ بعض العلماء، إلاّ في العقد الثاني من القرن العشرين بالتعبير عن مفهوم مختلف بأن «المسلمين يشكلون كوميونة سياسية. . . قادرة على التوحد في المشاريع المشتركة لأن أعضاءها يحملون قيم الإسلام». غير أن ذلك المفهوم لم يحمل فكرة إمكانية تطبيق الشريعة أو تفسيرها «بالقرار الشعبي والإرادة الجماعية». فتلك المهمة تبقى وقفاً على العلماء. وبالإضافة إلى ذلك، كان تعبير أي من علماء الهند عن مفهوم «الأمة الإقليمية» الحديث لا ينطبق على المسلمين كشعب منفصل، بل على الهند ككل، حيث كان يؤمل أن يشكل المسلمون بعد الاستقلال كوميونة دينية «تحكم نفسها بدرجة كبيرة».

رغم أن إبطال الممارسات الدينية غير الإسلامية السائدة بين مسلمي الهند وحماية الشريعة كانا أبرز هدفين للعلماء الذين نشطوا في السياسة والحركات الاجتماعية، لا سيما جمعية العلماء التي أسست في العام ١٩١٩، فقد لعب العلماء أيضاً دوراً من خلال الجمعية والشبكة التعليمية في ترويج انتشار اللغة الأوردية بين المسلمين واستخدامها بمثابة رمز إضافي للهوية الإسلامية. فاللغة الأوردية التي تكثر فيها الكلمات العربية والفارسية كانت لغة التعليم في مدرسة دويباند في أوتار براديش التي يديرها العلماء والمدارس التابعة لها في شمال الهند. ورغم أن العربية لا الأوردية كانت اللغة المستخدمة في كيرالا في الشمال وحيدر آباد، فقد وجد العلماء أن الأوردية المعرّبة والمفرّسة أفضل وسيلة للوصول إلى التراث الإسلامي والتخاطب مع المسلمين العاديين. وفي المؤتمر المنعقد في العام ١٩٢٦، أقرّت جمعية العلماء قراراً يطالب «بأن تعلن اللغة الأوردية والكتابة الأوردية بمثابة اللغة القومية المقبولة والكتابة القومية المقبولة» في الهند. وفي الفترة التي تلت الاستقلال، ومع تراجع اللغة الأوردية في مدارس الحكومة في الشمال، أسرع العلماء إلى الدفاع عن الأوردية، التي صارت تعتبر جزءاً لا يتجزأ من «الهوية الثقافية والاجتماعية والتراث الروحاني» للمسلمين.

لقد كانت الكوميونة الإسلامية تعرّف أساساً بمصطلحات دينية وقانونية بالنسبة للعلماء في ذلك الوقت. غير أن الإسلام كان الرمز الأولي للهوية الإسلامية بالنسبة

للعلماء، حيث كان الالتزام بالشريعة أمراً لا يستغنى عنه. وقد ضمّت اللغة الأوردية إلى تحديد العلماء للكوميونة الإسلامية، وإنما كرمز ثانوي فحسب، واستخدمت استخداماً دفاعياً في الصراع مع الهندوس. غير أن العلماء الذين كانوا يقصون من الكوميونة الإسلامية الأشخاص ينتهكون الشريعة صراحة، لم يكونوا يقصون منها غير المتحدثين بالأوردية.

الديموقراطية في المجتمعات المنقسمة

دونالد هورويتز

الدمقرطة حركة عالمية، لكنها ليست شاملة ولم تلق نجاحاً منتظماً حيث بدأت. فبعض الدول السلطوية أو شبه الديموقراطية قد لا تمسها الحركة الديموقراطية، وقد تجد بعضها طرقاً لإحباط الحركة في مستهلّها، وقد تسلك بعضها المسار الديموقراطي لكي تجهض التغييرات فحسب. هناك كثير من الأسباب لفشل الدمقرطة والديمقراطيات، ومن بينها مقاومة النخب المدنية والعسكرية الراسخة وغياب الشروط الثقافية والاجتماعية المؤدية إلى ذلك والمؤسسات المصمّمة بشكل غير ملائم. ومن الأسباب الرئيسية لفشل الدمقرطة في كثير من الدول في إفريقيا وآسيا وأوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق هو الصراع الإثني.

الديموقراطية تتعلق بالإشراك (inclusion) والإقصاء (exclusion) وبالوصول إلى السلطة وبالامتيازات التي تأتي مع الإشراك والعقوبات التي تصاحب الإقصاء. في المجتمعات الشديدة الانقسام، توفر الهوية الإثنية خطوطاً واضحة لتحديد من يتم إشراكه ومن يتم إقصاؤه. ولأن الخطوط تبدو غير قابلة للتغيير، فسرعان يتخذ الدخول والخروج مظهراً دائماً. في السياسات الإثنية يؤثر الإشراك على توزيع السلع المادية وغير المادية، بما في ذلك مكانة المجموعات الإثنية المختلفة وهوية الدولة بانتمائها إلى مجموعة أكثر من انتمائها إلى مجموعة أخرى. وفي المجتمعات المنقسمة، يوجد ميل إلى دمج الإشراك في الحكومة مع الإشراك في الكوميونة والإقصاء من الحكومة مع الإقصاء عن الكوميونة.

وهكذا تواجه المجتمعات المنقسمة إثنياً نسخة خاصة من المشكلة الديموقراطية

المعتادة المتمثلة في ضمان معاملة لائقة للمعارضة. فمعارضة الحكومة قابلة دائماً لأن تصوّر بمثابة مقاومة للإرادة الشعبية. ومن السهل تصوير المعارضة المتمايزة إثنياً على أنها تتألف من أعداء شديدي الخطورة: أعداء تاريخيون، أعداء لا يرضون بالهوية القائمة للدولة، أعداء يتآمرون لتفتيت الدولة أو سرقتها من مجموعتها الخاصة ـ وقد يكون ذلك الواقع فعلاً، بالنظر إلى الأهمية الحاسمة لسلطة الدولة وتكاليف الإقصاء عنها.

من المرجح أن تتحسن آمال تحقيق الديموقراطية، عندما تتحسن العلاقات الإثنية تحسناً ملحوظاً في ظل الفتر السلطوية. لقد كانت العلاقات بين التايلنديين والصينيين في تايلند وبين التايوانيين وصينيي البر الصيني في تايوان عدائية وعنيفة بعد الحرب العالمية الثانية. وبعد مضي عدة عقود، صارت هذه العلاقات أقل ميلاً للصراع وارتفعت معدلات التزاوج المتبادل عما هي عليه في المجتمعات العميقة الانقسام. وقد سرَّعت هذه التغيرات الدمقرطة في كلا البلدين لأنها خففت من المخاوف التي تكنّها كل مجموعة للمجموعة الأخرى. وفي الطرف الآخر، تبقى معظم الدول الإفريقية منقسمة بشدة، وقد أثبتت الانقسامات الإثنية أنها عائق رئيسي أمام تحقيق ديموقراطية مستقرة في القارة بأكملها.

تقدمت الديموقراطية كثيراً في الدول الأوروبية الشرقية التي تقل فيها الانقسامات الإثنية الخطيرة (هنغاريا وجمهورية تشيكيا وبولندا) وتقدمت ببطء كبير أو لم تتقدم مطلقاً في الدول المنقسمة بعمق (سلوفاكيا وبلغاريا ورومانيا ويوغسلافيا السابقة بالطبع). صحيح أن مجموعة الدول الأولى كانت أكثر ازدهاراً ولديها بعض التقاليد الديموقراطية على الأقل وتربطها روابط أوثق بالغرب، لكن توجد أيضاً علاقة مباشرة بين الصراع الإثني والتطور اللاديموقراطي في المجموعة الثانية. لقد كان استخدام العداوة الإثنية من قبل الشيوعيين السابقين في صربيا وكرواتيا والبوسنة لدعم الأنظمة المقتصرة على إثنية معينة والتوجّهات السلطوية أمراً معروفاً تماماً. ومن الصعب مقارنة النظام السلوفاكي الأخرق للشيوعي السابق فلاديمير مسيار بالأنظمة القائمة في صربيا وكرواتيا، لكن لديه سجل في محاولة السيطرة على الصحافة واختيار أعضاء المحكمة الدستورية بحيث تأتي قراراتها في مصلحته والحد من الحقوق اللغوية للهنغاريين في جنوب البلاد. وسرعان ما تحوّلت الحركة الديموقراطية في رومانيا، التي تلقت الدفع الأقوى في ترانسلفانيا المتعددة الإثنيات، إلى قومية رومانية ضيّقة تنزع بين الحين والآخر إلى الخوف من الأجانب،

وبخاصة الخوف من الأقلية الهنغارية، وأدى ذلك إلى استمرار الدور الحكومي للشيوعيين السابقين. وفي بلغاريا لم تتمكن التعددية البرلمانية المعادية للشيوعية والمتماشية مع المخاوف الشعبية من الأقلية التركية (وغيرها من المسلمين) من تشكيل حكومة مستقرة بالائتلاف مع الحزب التركي. وعندما خسرت الحكومة اقتراع الثقة خلفها حزب يتشكل من الشيوعيين السابقين الذين قادوا التهييج المعادي للأتراك وقاموا بعد ذلك بسلسلة من التطهيرات في الإدارة والصحافة. لقد غذى الصراع الإثني التوجهات السلطوية في أوروبا الشرقية، وفي أماكن أخرى أيضاً.

رغم الاعتراف على نطاق واسع بأن الصراع الإثني يجعل إطلاق العملية الديموقراطية وممارسة الديموقراطية أمراً صعباً، فإنه نادراً ما تحدد طبيعة هذه المصاعب، وبخاصة درجة تركزها بنيوياً وعدم انقيادها بسهولة لممارسة حسن النية. إن الإثنية تضع العراقيل على عتبة الدمقرطة والعقبات بعد تجاوز العتبة. ويمكن أن يفضي الصراع الإثني إلى السلطوية بعدة طرق، مباشرة وغير مباشرة، ويمكن أن تسهّل الديموقراطية بقدر مساوٍ على الأقل من الطرق، حكم الأغلبية وإقصاء الأقليات أو حكم الأقلية وإقصاء الأغلبيات. ولا يعني ذلك القول إنه لا يمكن عمل أي شيء وإن الحتمية هي الرد المناسب. فهناك أشياء يمكن عملها ـ إذ أن بعض المجتمعات المنقسمة بعمق هي ديموقراطية نسبياً ـ لكن توجد أسباب منهجية وجيهة تبرّر صعوبة إنتاج مؤسسات تفضي إلى بروز ديموقراطية متعددة الإثنيات.

قبل تفسير هذه المصاعب، ربما يكون من الأفضل إيضاح أن المجتمعات الشديدة الانقسام تقع في أحد طرفي طيف. وتقع على الطرف الآخر مجتمعات مائعة تضم منذ القدم جماعات امتزج نسلها في جمهور السكان العام (المهاجرون المختلفون في الولايات المتحدة وفرنسا) أو تقع تفاعلاتها عند مستويات متدنية نسبياً من الصراع (الإنكليز والويلزيون والإسكتلنديون والإيرلنديون في بريطانيا وأستراليا). وفي الوسط توجد فئة من المجتمعات الأشد انقساماً، حيث هناك مجموعات لديها طموحات سياسية قوية وتتفاعل كمجموعات، ولكن حيث توجد عدة ظروف مؤاتية تلطّف من آثار الصراع الإثني. وفي هذه الدول، كانت القوى الخارجية تميل تاريخياً إلى تعزيز الاندماج الداخلي، وتوجد انقسامات أخرى (الدين والطبقة والمنطقة في الغالب) تتنافس مع الإثنية للفت الانتباه وتنعكس في النظام الحزبي؛ وقد برزت المسائل الإثنية متأخرة فيما يتعلق بالانقسامات الأخرى وبتطور الأحزاب بحيث لا تشكل السياسات الحزبية انعكاساً تاماً للصراع الإثني. ومن بين

هذه الدول سويسرا وكندا وبلجيكا ـ كلها فيدراليات. ومن الصعب التعميم انطلاقاً من هذه الدول التي تتمتع بأفضليات بنيوية وصولاً إلى المجتمعات الشديدة الانقسام، مثل إيرلندا الشمالية أو سري لانكا، حيث مسألة الهوية عند الولادة لا تتناوب مع المسائل الأخرى، وحيث تقف القوى الخارجية على الحياد أو تقف ضد الاندماج، وحيث تعكس الأحزاب الانقسام الإثني. وفي هذه الدول تكون الديموقراطية صعبة على الدوام.

العقبات عند العتبة

قبل أن تتقدم الدمقرطة، يجب أن يوافق النظام القديم على التغيير أو يُجبر عليه، أو إذا ما انهزم يجب أن يتفق المنتصرون فيما بينهم على الحكم الديموقراطي. وتلك الشروط لا يمكن الوفاء بها في كثير من المجتمعات الشديدة الانقسام. فقد تجتمع دقة المسألة الإثنية مع اقتناع القيادة القائمة بالوضع الراهن، ما يشجع تلك القيادة على تفويت فرص تحقيق الديموقراطية. وقد يستشعر حتى خصوم القيادة احتمال البدائل الأسوأ من الوضع الراهن، وبعضها ربما ينشأ عن الدمقرطة. وعلى نحو بديل، يمكن أن يقاوم نظام إقصائي إثنياً تغييراً يوصل الخصوم الإثنيين إلى السلطة عن طريق العمليات الديموقراطية. وإذا ما حدثت بداية جديدة نتيجة تمرد إثني، فقد تجهض الديموقراطية عندما يستشعر بعض المتنافسين الإثنيين أن الغير سوف يحصلون على الأفضلية في النظام الديموقراطي.

ربما يبدو من المستغرب أن حركات المطالبة بمزيد من الديموقراطية قد تجنبت بعض الدول شبه الديموقراطية أو شبه السلطوية في جنوب شرق آسيا. ومع ذلك فإن هذه الأنظمة المتوازنة بدقة، الأكثر ديموقراطية في حالة ماليزيا، والأقل ديموقراطية في سنغافورة وإندونيسيا، هي حالات لم تصل فيها النقمة الشعبية إلى المستويات التي بلغتها في تايلند وبورما والفليبين. ورغم المحاباة الإثنية، نجد أن مسألة الإشراك والإقصاء غير واضحة في الدول السابقة وأن الأنظمة نفسها تعارض بشدة المزيد من الديموقراطية. فحتى في ذروة الحركة العالمية باتجاه الدمقرطة، لم تكد هذه المسألة تثار في ماليزيا وسنغافورة وتايلند ـ وتلك شهادة على مقدرة الرضى الجزئي (شعور بأن الإقصاء الإثني قد يكون أكثر سوءاً بكثير) بالإضافة الى قوى النظام على إبطال التغيير.

تحتاج الأنظمة الإقصائية الأكثر حدة على العموم لأن تكون أكثر فعالية إذا ما

أرادت أن تحول دون التغيير. وتأتي الأنظمة الإقصائية إثنياً في نوعين عامين: كيانات منقسمة إلى شعبتين، يحكم منها نصف الدولة تقريباً أو أكثر البقية؛ وكيانات تسيطر عليها الأقلية، حيث تضيق قاعدة النظام باطراد، وخاصة بعد انتخابات تنافسية بحيث تحكم مجموعة أو مجموعتان صغيرتان الأكثرية. وفي كلا الحالتين يرجِّح وجود مقاومة لأي تغيير قد يوصل الخصوم الإثنيين إلى السلطة.

غالباً ما يكون في الأنظمة ذات الشعبتين ذكريات غير سارة عن الانتخابات، حيث قد تفوز أحزاب الخصوم الإثنيين فيها. وهكذا يكون هناك ميل قليل لتسهيل تكرار التجربة.

يوجد في التوغو وجمهورية الكونغو نظامان شماليان (يستندان على التوالي على «الكابراي» و«المبوشي») وصلا إلى السلطة بعد انقلابين عسكريين عكسا نتيجتي الانتخابات، ولا توجد رغبة خاصة عند أي من النظامين للسماح بعملية ديموقراطية في مصلحة خصومهما الجنوبيين («الإيوي» أو «اللاري»). ومن ثم اتخذ كلا النظامين خطوات لعطيل العملية[١].

لقد كانت الأنظمة ذات القاعدة الضيقة الراغبة باستخدام أساليب وحشية ـ زائير على سبيل المثال ـ قادرة أيضاً على إعاقة الدمقرطة. ولجأت معظم الأنظمة الأخرى إلى التلاعب بالعملية. فقد أذعنت كينيا، ذات الحكومة التي تسيطر عليها أقلية الكالنجين، أخيراً للضغوط الغربية وأجرت انتخابات متعددة الأحزاب. لكن الرئيس دانيال أراب موي، تمكن باستخدام مزيج من التهديد والعنف والانقسامات الإثنية بين المعارضة من الفوز بالرئاسة والأغلبية البرلمانية بالحصول على أغلبية الأصوات في مجموعته الخاصة أساساً وفي عدة مجموعات إثنية صغيرة أخرى. وكانت النتيجة نظاماً يواصل إقصاء المجموعتين الأكبر، «كيكويو» و«لوو». وعلى غرار ذلك، استفاد رئيس الكاميرون بول بيا، الذي يرأس حكومة يدعمها البيتي والبولو بشكل رئيسي، وتعارضها البقية، من انقسام المعارضة إثنياً ومقاطعة حزب الأغلبية للانتخابات. واستطاع بيا تشكيل ائتلاف تشريعي يسيطر عليه حزبه وفاز بأغلبية الأصوات في الانتخابات الرئاسية، وبعد ذلك قام باعتقال خصمه الرئيسي. وهكذا استمرت نفس الحكومة السلطوية ذات القاعدة الضيقة في الحكم. وفي انتخابات مشكوك فيها في غانا، فاز الحاكم العسكري، جيري رولنغز، بالرئاسة وحاز على دعم ٩٣ بالمئة من المشاركين في الاقتراع في منطقته التي تسيطر عليها

«الإيوي»، فيما حصل على أقل من ثلث الأصوات في منطقة «الأشانتي»، وهكذا أحيا استقطاباً كان سائداً من قبل.

إن التلاعب لا ينجح في كل مكان. ففي بنين وزامبيا، خضع النظامان اللذان يتمتعان بقاعدة ضيقة إلى الضغوط الشعبية لإجراء انتخابات حرة أدت إلى خسارتهما. لكن هاتين الحالتين استثنائيتان كما سوف نرى، وما أفضيا إليه لا يمكن أن يتسم بصفة الديموقراطية المتعددة الإثنيات.

تتوجه كثير من أعمال التمرد المسلحة ضد أنظمة تستند على الإثنية. وقد أدت هذه الأعمال، حيث فشلت عسكرياً، إلى إثارة تدابير مضادة على العموم، ما قلل من التوقعات الديموقراطية بدلاً من تعزيزها. وينطبق ذلك على سري لانكا والسودان؛ ولا شك أن تمرد الأقليات في بورما هو من بين الأسباب الرئيسية لخشية النظام من الدمقرطة. وحتى لو ربح المتمردون أو ربحوا على الأقل ما يكفل فرض التنازلات، فإن النتائج يمكن أن تبقى مخيّبة للديموقراطيين. فقد أدى انتصار المتمردين في ليبيريا والصومال إلى حدوث مزيد من العنف والحرب الإثنية. وفي زيمبابوي، أدى انتصار الجبهة الوطنية، الذي حقق الاستقلال، إلى نشوب حرب بين النظام الذي يسيطر عليه «الشونا» بقيادة روبرت موغابي ومعارضة «النديبلي» بقيادة جوشوا نكومو، حتى استسلم نكومو لدولة الحزب الواحد. وقد أفضت الحرب الأهلية الأفغانية إلى ما يشبه دولة الطاجيك والأوزبك الفعلية في الشمال ودولة البشتون في الجنوب، دون وجود توجهات ديموقراطية لدى أي منهما. وربما يتم التوصل إلى نتيجة مماثلة في طاجيكستان، حيث تتقاتل القوى المتمايزة إثنياً منذ تفكك الاتحاد السوفياتي، فالتمرد لا يفضي إلى إنشاء مؤسسات ديموقراطية.

إن هزيمة الأنظمة السلطوية في ساحة القتال لا يعني، حتى في ظل أفضل الظروف المؤاتية، أن المتمردين المنتصرين سوف يتمكنون من تحقيق انتقال ديموقراطي في مجتمع منقسم. لقد كانت تلك الظروف المؤاتية متوفرة دون شك في أثيوبيا. فالتوجهات الديموقراطية المتسامحة كانت ظاهرة. ووافقت اثنتان من المجموعات المتمردة الرئيسية، «التيغرايان» و«الأورومو»، على أن المجموعة الثالثة، الأريتريين، تستحق دولة مستقلة خاصة بها. وقد خطط الحكام الجدد في أديس إبابا إلى تحقيق ديموقراطية في أثيوبيا تمنح استقلالاً ذاتياً كبيراً لبقية المجموعات الإثنية. لكن زعماء «الأورمو» اتهموا شركاءهم «التيغرايان» السابقين بمحاولة التلاعب

بالانتخابات الإقليمية لعام ١٩٩٢. وقام «الأورومو»، أكثر المجموعات الإثنية عدداً في البلاد، ببدء تمرد جديد[٢]. وقد أنشأ انسحابهم أمراً واقعاً: فاز حزب «التيغرايان» وحلفاؤه بأكثر من ٩٠ بالمئة من المقاعد. ولأن «التيغرايان» يسيطرون على القوات المسلحة، فإن إثيوبيا، التي فُتحت بتمرد ذي قاعدة عريضة، تحكمها أقلية صغيرة نسبياً. وسوف نرى أن نتائج مماثلة تحققت دون حدوث تمرد.

تضييق حدود الكوميونة

إن مشكلات الإشراك والإقصاء لا تختفي عند تبني مؤسسات جديدة ووضعها موضع التنفيذ. وعند هذه النقطة، يحدُّ إدراك نطاق الكوميونة السياسية من اشتراك بعض المجموعات في مؤسسات النظام الجديد.

ومن سخريات التطور الديموقراطي أن الماضي يتدخل بحدة متزايدة فيما يتم التخطيط للمستقبل. وفي هذا الحقل لا يوجد شيء من قبيل البداية الجديدة. ففي العلاقات الإثنية، غالباً ما يؤدي التاريخ إلى إدراك إقصائي للكوميونة. ولنأخذ مسألة من ينتمي إلى هنا. تشير الإجابة عادة إلى من يعتقد بأنه وصل هنا أولاً. وأين يقع «الهنا» بالفعل. فمن يعتقد أن أسلافه وصلوا أولاً يطالبون على الأرجح بأسبقية سياسية بفضل أصالتهم مقابل من يعتبروا أنهم مهاجرون. وعلى غرار ذلك، من الشائع المطالبة بأن تعتبر منطقة معينة جزءاً من «عالم» معيّن، بدلاً من أن تكون جزءاً من «عالم» مجاور. ويقتضي ذلك أن السكان الذين يقترنون «بالعالم» الذي تقع فيه المنطقة يكون لهم أفضلية على أولئك الذين لا يقترنون بها بالقدر نفسه.

وتكثر في آسيا مثل هذه الادعاءات: أن التاميل السريلنكيين ينتمون إلى جنوب الهند، وأن البنغاليين غير شرعيين في آسام، وأن صينيي جنوب شرق آسيا مهاجرون، وأن المسلمين الأراكانيين في بورما بنغلادشيون، وأن المُهاجير في كراتشي ليسوا سنديين أصليين. وفي أوروبا الشرقية تحمل أسئلة الانتماء شحنة عالية من الذاكرة التاريخية. فاثنتان من أكبر الأقليات ـ الهنغاريون والأتراك والمسلمون الآخرون ـ تعتقدان أنهما موجودتان بمثابة بقايا السيطرة الهابسبورغية أو ـ العثمانية التي اضطهدت لقرون عديدة أولئك الذين يغريهم الآن إقصاءهما. ويوجد في الاتحاد السوفياتي السابق نوع خاص من هذا الكفاح من أجل الانتماء. فالروس وغيرهم من السلاف الذين هاجروا إلى جمهوريات غير سلافية ليسوا

الوحيدين الذين يعتبرون مستوطنين مقترنين بنظام إمبريالي سيىء السمعة، لكن بعض المناطق التي يشكلون فيها أكثرية تقع خارج روسيا بسبب الحدود الإقليمية التي أقامها النظام السوفياتي على أسس يعتبرها الروس غير ثابتة ومن ثم قابلة للتغيير. ونتيجة لذلك يمكن أن تقابل محاولات المولداف أو الكازاك أو الاستونيين لإقصاء الروس من الكوميونة بجهود روسية لانتزاع أراضٍ من الدولة المقصية.

في مولدوڤا تمكن الذين يتحدثون بالرومانية، والذين يقل تعدادهم عن ثلثي السكان من إعلان لغتهم اللغة الرسمية للجمهورية الجديدة. فكان الافتراض الذي فهمته الأقليات الروسية والغاغوزية والأوكرانية، وبخاصة في ترانس دنيستر، أن مولدوڤا هي للمولدوڤيين[٣].

لقد استولى ستالين على معظم مولدوڤا من رومانيا في العام ١٩٤٠ وقام بضمها إلى الاتحاد السوفياتي. لكن ترانس دنيستر لم تكن جزءاً من الأراضي الرومانية قبل العام ١٩٤٠، وإنما انشقت عن أوكرانيا. وقد استقر فيها معظم سكانها الروس بعد العام ١٩٤٠. ويرى السكان المتحدثون بالرومانية أن حداثة الهجرة السلاڤية تزيد من لا شرعية ادعاءات المستوطنين. ويرى سكان ترانس دنيستر أن الدمج غير الشرعي لأراضي المنطقتين في العام ١٩٤٠ يعني أن منطقتهم لا تنتمي إلى مولدوڤا. وهكذا فإن ادعاء الوصول أولاً هنا يجبهه ادعاء بعدم وجود الهنا على الإطلاق.

إن هذه المسائل التي تستبطن الحدود الاجتماعية والإقليمية للكوميونة تطفو على السطح عند إقامة ديموقراطيات جديدة. فإذا كان النظام في تايوان لا يزال يعتبر جدّياً مركز حكومة البر الرئيسي في المنفى، يكون من غير الشرعي أن يحكمها التايوانيون. بالمقابل، إذا استمر اعتبار صينيي البر الرئيسي مجرد مقيمين مؤقتين، فإن استمرار اشتراكهم في مراكز السلطة سوف يكون موضع تساؤل. وقد أدى حل المسألتين المتعلقتين بأين ومن إلى تسهيل الدمقرطة المتعددة الاثنيات إلى حد ما في تايوان. ولم يتم حل مسائل مشابهة بين الليتوانيين والبولنديين في ليتوانيا، أو بين الكازاك والروس في كازاخستان، أو بين الجورجيين والأبخاز والأوسيشيانيين في جورجيا. لقد أدت هجرة الروس على طول الحدود الأوروبية والآسيوية الوسطى السيبيرية للاتحاد السوفياتي السابق إلى اتخاذ كثير من التدابير لمعاملتهم على أنهم أقل من أعضاء في الكوميونة: عنف في توڤا وتقييد للاستيطان في ياكوتيا وتصويت غير نزيه في تاتارستان وتقييد المواطنية في عدة جمهوريات. وفي لاتفيا

وإستونيا وكلاهما تضم أقليات روسية كبيرة، فضّلت كثير من الآراء عند الاستقلال إعادة المستوطنين الروس إلى وطنهم. وفي إستونيا حرم قانون المواطنية ٤٢ بالمئة من السكان من حق التصويت.

إن حدود الكوميونة السياسية مسألة تتجلى في الإجابة عن ثلاثة أسئلة: من هو المواطن؟ ومن يملك الامتيازات بين المواطنين؟ ومن تنحاز معابدهم وممارساتهم رمزياً إلى معايير الدولة وممارساتها؟ وهكذا تطرح بعد قبول المواطنية مسألة وجود تدبير خاص بقبول إحدى المجموعات أكثر من غيرها في المؤسسات التعليمية أو الخدمة المدنية أو القوات المسلحة. عندما ينشأ خلاف حول الانتماء، تكون التدابير الخاصة مؤشراً على الأفضلية السياسية. وهكذا يوضع قانون لغة يجعل الجورجية اللغة الرسمية لجورجيا أو اللغة الكازاخية اللغة الرسمية لكازاخستان، وتعزل اللغات الأخرى. ترمز هذه السياسات إلى أفضلية المجموعة التي تتحدث اللغة الرسمية وتعكس المفاهيم التقليدية للأصالة. وفي حالة جورجيا، تمثل هذه السياسات حصيلة نزاعات طويلة حول ما إذا كان الجورجيون أو والأبخاز قد وصلوا إلى المنطقة أولاً، وحول ما إذا كان يجب طرد كل المجموعات التي وصلت إلى جورجيا بعد العام ١٨٠١، الأوسيشانيون، والآذريون كما يزعم(٤).

إن الحالة الجورجية توضح بعض الصلات بين الصراع الإثني والحكم السلطوي. فكلما ازداد انغماس النظام ما بعد السوفياتي في سياسات تهدف إلى أقصاء الأقليات، ازدادت أوتوقراطية النظام أيضاً. إن الأشكال المتطرفة للإقصاء الإثني تتطلب إطاراً قانونياً يكون في نهاية المطاف معادياً للمبادىء الديموقراطية. فهي تجعل من المتعذر تطبيق مفاهيم منتظمة للتمثيل أو معاملة الحالات المتماثلة بشكل متماثل. وإذا ما قامت المجموعات المقصاة بتبني أساليب غير قانونية للاحتجاج، فمن المرجح صدور فيض من القوانين والأنظمة التي تجيز الاعتقال والتفتيش الاعتباطيين، والتوقيف دون محاكمة وتقييد حرية التعبير. ويكون الزعماء السياسيون الذين يدافعون عن مواقع متطرفة إثنياً ميالين أكثر من الاثنين المعتدلين إلى دعم التدابير السلطوية(٥). وتلك طريقة أخرى تؤدي فيها مواصلة الصراع الإثني إلى تعزيز السلطوية.

الإشراك والإقصاء

هناك أيضاً عقبة إضافية أمام إنشاء كوميونة ديموقراطية متعددة الإثنيات بعد بدء عملية الدمقرطة في مجتمع شديد الانقسام. ولا تنبع هذه العقبة من مفاهيم تقييدية مكشوفة للكوميونة كتلك التي تستند على أصالة المنشأ. وإنما تنبع من الصعوبة المصاحبة التي يواجهها أي نظام في المحافظة على إشراكية كيان مفروض على مجتمع منقسم إثنيا. في إفريقيا توجد ادعاءات قليلة نسبياً لأفضلية المجموعات تبعاً لأصالة المنشأ، لكنها مع ذلك مغمورة بمشاكل الإشراك والإقصاء والإثني.

كانت زامبيا تعتبر على نطاق واسع بمثابة نجاح إفريقي رئيسي في الدمقرطة، وسبب ذلك إلى حد كبير أن الرئيس، كنث كاوندا، الذي وافق على مضض على إجراء انتخابات حرة، لم يتلاعب بنتائجها وسلّم بالهزيمة عندما خسر. غير أن مثل هذا التقدير يقدِّم الشكل على المضمون، لأن كلا النظامين الخارج والداخل ليس لديه القدرة على المحافظة على إشراك كل المجموعات الرئيسية. بل إن النظام الجديد في الواقع بدأ يكرر نفس عملية الإقصاء نفسها التي ضيّقت قاعدة سلفه.

على غرار فريديريك تشيلوبا (Frederick Chiluba)، الفائز في انتخابات العام ١٩٩١، كان كاوُندا قد حاز السلطة (من البريطانيين في حالته)، على رأس حزب يحظى بدعم عريض متعدد الإثنيات. فمن بين ست مجموعات رئيسية، لا تشكل أي منها أكثر من خمس السكان، لم تحظ المعارضة إلا بدعم مجموعتي «الإيلا» و«التونغا» في الجنوب. غير أن الشقاقات الإثنية سرعان ما بزرت بعد الاستقلال ضمن الحزب الحاكم. وقد انضمت مجموعة «اللوزي» إلى المعارضة بعد هزيمتها في الانتخابات الحزبية. في ذلك الوقت اتخذ كاوُندا تدابير دفاعية للرد على فرط التمثيل المزعوم «للبمبا» في قيادة الحزب. فقام «البمبا» الناقمون، والذين يعتقدون أنهم لعبوا دوراً قيادياً في الكفاح من أجل الاستقلال، بتشكيل حزب خاص بهم بعد ذلك. ومع تنامي المعارضة، تقلّص النطاق الاثني للحزب الحاكم، إلى أن أعلن كاوندا دولة الحزب الواحد التي أنهت في الوقت نفسه التهديد الانتخابي لحكمه وأخفت القاعدة الضيّقة لحزبه، المحصورة في ذلك الوقت بمجموعة «النيانجا» في الشرق. وعندما أجريت الانتخابات في النهاية، بعد عقدين تقريباً، فاز كاوندا بكل المقاعد في المقاطعة الشرقية، ولم يفز إلاً بمقدار ضئيل في المناطق الأخرى. فقد

حققت المعارضة بين الإثنية، الحركة من أجل ديموقراطية متعددة الأحزاب، فوزاً كاسحاً في بقية المناطق.

بعد نيّف وعام، أخذت الدورة تدور من جديد. فقد انطلقت ادعاءات بأن مجموعة «البمبا» حظيت بحصة غير عادلة في الحكومة والتعيينات الحزبية. وتم طرد وزير من «اللوزي» وآخر من «البمبا»، فيما استقال وزير من «اللوزي» ووزير نافذ من «الإيلا». وقد تشكل حزب جديد يستند على «البمبا». وجرى تنظيم عدة مناطق ضد الحكومة. ومع أوائل العام ١٩٩٣، أعلن النظام حالة الطوارىء في الدولة وتحدث عن مؤامرة مزعومة تورط فيها عدد من أفراد عائلة كاوندا. وهكذا سارت المعارضة السابقة العريضة القاعدة على طريق تكرار نظام كاوندا السلطوي الذي تسيطر عليه الأقلية.

من الواضح أن اتساع الدعم المتعدد الإثنيات الذي كانت تحظى به الحركة من أجل ديموقراطية متعددة الأحزاب في مواجهة كاوندا عند إجراء انتخابات العام ١٩٩١ كان نتيجة ذات طبيعة انتقالية للنزاع الذي اشتركت فيه، على غرار الدعم المبدئي الذي حظي به كاوندا ضد النظام الاستعماري والذي لم يعمّر كثيراً بعد خروج البريطانيين. وفي كلا الحالتين حدد النصر بداية لصراع إثني تنافس فيه زعماء المجموعات للسيطرة على النظام الجديد وانسحبوا من الحزب المتعدد الإثنيات عند انهزامهم. ومثل هذه الأحزاب، التي لم يتبق لها إلا دعم الأقلية على أثر الصراعات الناشئة بعد الاستقلال، قامت كما هو معهود بحرمان المعارضة من حماية القانون وإعلان دولة الحزب الواحد والمجاهرة بأن الحزب الواحد يشمل جميع الإثنيات، بينما هو في الواقع يحفظ السلطة في أيدي الأقليات التي لم تكن لتحتفظ بها لو تواصل إجراء الانتخابات. ولا ينطبق ذلك على زامبيا فحسب، وإنما على كينيا والكاميرون وأوغندا والتشاد وساحل العاج وغينيا وموريتانيا وسيراليون وغيرها من الدول. وفي كل حالة، كان الحزب الواحد قناعاً للسيطرة الإثنية[٦]. وإذا بدا أن الأحداث في زامبيا تتبع الآن مساراً مماثلاً، فمرد ذلك وجود القوى نفسها والديناميات نفسها. فلماذا تتغير لمجرد إجراء انتخابات جديدة؟

إن تغيّر المحيط هو الذي يدفع السيرورات الدورية للإشراك والإقصاء. وليس من الصعب التوصل إلى خلاصة مفادها أن النظام الاستعماري أو نظام كاوندا أو نظام موا (دانيال أراب) إقصائي إثنياً وغير ديموقراطي. بل إنه لا توجد ضمانة بأن أولئك الذين يعارضون النظام سوف يتّحدون عند إجراء الانتخابات، كما يظهر

فوز موا في كينيا وبيا في الكاميرون. وحتى لو اتحد المعارضون، فذلك لا يعود إلى أنهم تناسوا خلافاتهم، بل لأن هذه الخلافات لا علاقة لها بالموضوع. فهي تصبح ذات صلة بالموضوع عندما يحين وقت تقرير من يحكم. وفي تلك اللحظة تدخل مسألة الانشقاق عن الحزب ضمن اللعبة: «النيانجا» أفضل تعليماً ومن ثم فهم مؤهلون للحكم، «البمبا» كانوا أكثر التزاماً في الإطاحة بالنظام السابق، وقد حرم «اللوزي» من الحكم الذاتي الإقليمي الذي وعدوا به عند الاستقلال. وكل من هذه الادعاءات تنتج رداً عدائياً من الآخرين.

من المفهوم جيداً الآن أن الحزب الذي يفوز بثلاثة أرباع الأصوات في الانتخابات العامة، كما فازت الحركة من أجل ديموقراطية متعددة الأحزاب في زامبيا سنة ١٩٩١[٧]، قد يواجه مشكلة في التوزيع: إن لها مؤيدين كُثُر ـ أو بالأحرى، كان للنظام السابق معارضون كثر ـ وسرعان ما يخيب ظن بعض هؤلاء المؤيدين. لكن لماذا لم يستطع كاوندا وغيره ممن في موقعه وقف الانزلاق، فور بدء النقمة، من أجل الوصول إلى أنظمة ذات أغلبية متقلصة بدلاً من أنظمة أقليّة ضيّقة؟

الجواب هو أن بعض الأنظمة قادرة على الوقوف عند نقطة تكون فيها نصف المجموعات الإثنية في الدولة تقريباً في تضادٍّ مع النصف الآخر. وهذه هي الدول التي تؤدي فيها الصلات بين المجموعات إلى انفراق الشمال ضد الجنوب أو المسيحيين ضد المسلمين أو مجموعة رئيسية ضد المجموعات الأخرى، مثل «المبوشي» ضد «اللاري» في الكونغو أو «الكرابي» ضد «الإيوي» في التوغو. عندما تكون هذه الصلات والتباينات الواضحة موجودة، غالباً ما يؤدي الانفراق الناتج إلى حدوث استقطاب وصراع حادين. وينتج عن هذا الاستقطاب عموماً تحقيق فوز ضيّق في الانتخابات، حيث تشعر نصف الدولة تقريباً أنها مقصاة، ومن ثم قد تدعو العسكر إلى إنقاذها. هذا هو تقريباً تاريخ السياسات النيجيرية التي قادت إلى حدوث انقلاب عام ١٩٦٦ وحرب بيافرا بين العامين ١٩٦٧ و ١٩٧٠. لكن تشعب الصلات والتباينات إلى شعبتين لا يكون موجوداً دائماً، وقد يصبح من الصعب بعد ذلك وقف الانزلاق نحو حكم أقلية من النوع الذي تمثله زامبيا والكاميرون. وإذا استطاع حكام النظام إقناع أنفسهم، عن طريق إعلان دون الحزب الواحد أو أي وسيلة أخرى، بأنه لن يكون عليهم مواجهة خيار الانتخابات الحرة مجدداً، يكون لضيق قاعدة النظام ميزة توزيعية عظيمة: يقل المطالبون بما

تعرضه الدولة. غير أن الأغلبيات المقصاة قد تشعر في نهاية المطاف بالحاجة إلى اللجوء إلى السلاح ضد النظام، كما فعلت ضد نظام الأقلية الذي كان يقوده عيدي أمين في أوغندا، وكما فعلت دورياً ضد نظام حافظ الأسد في سوريا.

عندما تؤدي الانتخابات الديموقراطية إلى إقصاء إثني، يمكن توقع حدوث ردود فعل غير ديموقراطية. ففي بنين، التي تعتبر مثل زامبيا نموذجاً لإعادة الدمقرطة، أبرزت انتخابات العام ١٩٩١ العداوة الإثنية الثلاثية التي ظهرت بعد الانتخابات. وقد حصل كل من المرشحين الرئيسيين الثلاثة لانتخابات الرئاسة في منطقته على ما بين ٧٠ و ٨٠ بالمائة من الدعم في الجولة الأولى من الانتخابات. وفي الجولة الفاصلة على غرار الأسلوب الفرنسي، تحول ذلك إلى منافسة بين الشمال والجنوب حصل فيها المرشح الفائز على ٩٠ بالمائة تقريباً من الأصوات في الجنوب، وحصل المرشح المهزوم على ٩٤ بالمائة تقريباً من الأصوات في الشمال. وبعد ذلك بسنة واحدة، حاولت وحدات الجيش التي يسيطر عليها الشماليون القيام بانقلاب ثم بتمرد، كما فعلت بنجاح أكبر قبل ذلك بعدة عقود، عندما وصلت حكومة تقتصر على الجنوبيين لآخر مرة إلى السلطة. ومن الصعب المبالغة في تقدير مدى كون الحكم العسكري في إفريقيا دالة في الإخفاقات الإثنية للسياسة الانتخابية. وليست الجولة الحالية من الانتخابات مأمونة أكثر ضد تلك الإخفاقات مما كانت عليه سابقاً، في الجولة التي تلت رحيل الاستعمار.

المؤسسات الديموقراطية والنتائج غير الديموقراطية

يوحي مثال الجولة الفاصلة للانتخابات الرئاسية في بنين بأن المؤسسات السياسية وقواعد اتخاذ القرار يمكن أن تحدث اختلافا رئيسياً في النتائج الإثنية. فقد حوّلت الجولة الفاصلة للانتخابات في بنين المنافسة الثلاثية الأطراف إلى منافسة ثنائية القطب. وساهمت فيدرالية الجمهورية الأولى في نيجيريا مساهمة فعالة في الاستقطاب الشمالي ـ الجنوبي، ولم تؤد فيدرالية الجمهورية الثانية المختلفة البنيان إلى نتيجة مماثلة. واتحدت الدوائر الانتخابية غير المتجانسة في ماليزيا مع بعض الظروف الخصوصية للحث على تشكيل ائتلاف متعدد الإثنيات. وأدى انسجام الدوائر الانتخابية السريلنكية إلى تشكيل حكومات سنهالية دون وجود أي سبب لإشراك التاميل. وهناك العديد من المؤسسات المتوافقة مع الديموقراطية بشكل مجرد، لكنها لا تقود جميعاً إلى إشراك الإثنيات المتعددة.

إن كثيراً مما يشتبه بأنه قواعد ديموقراطية معتادة لا يفعل شيئاً في الواقع حيال الإقصاء الإثني، أو بالأحرى يعززه. قد تعمل هذه القواعد بنجاح حيث لا تكون الانشقاقات الإثنية حادة، ومن ثم تكون الانتسابات السياسية مائعة ويمكن صنع الأغلبيات والأقليات أو عدم صنعها. وتعمل نفس القواعد بشكل مختلف حيث تكون هذه الانقسامات غير قابلة للتغيير، وحيث الأحزاب السياسية ترتكز على قاعدة إثنية، كما هو شائع في مثل هذه المجتمعات. لنأخذ خمس حالات نموذجية عن العلاقات بين المقترعين والأحزاب ونتائج الانتخابات ـ وكلها في سياق الانتخابات الحرة والنزيهة.

١) تشكل مجموعة من المقترعين، الذين يمثلهم حزب واحد، أغلبية الأصوات ويفوز حزبها بغالبية المقاعد في النظام البرلماني. إذا كانت قواعد المنافسة الانتخابية تعمل على إبقاء احتمال التغيير في المناصب مفتوحاً، فليس على الأقلية سوى انتظار يوم آخر تعزز فيه صفوفها وتعكس النتيجة. لكن لنفترض أن الأغلبية والأقلية ثابتتين لا متغيرتين لأن كلاً منهما ترى نفسها على أنها مجموعة محددة بالميلاد وتملك صلات ومصالح لا تتقاسمها مع المجموعات الأخرى. يستتبع ذلك نتيجتان. صعوبة تنظيم أحزاب تتجاوز الخطوط الفاصلة بين المجموعات وتضاؤل احتمال حدوث تغيير في المناصب في الوضع الانقسامي القائم. وسرعان ما تتحول الحالة المدرسية لحكم الأغلبية الديموقراطي إلى حالة إقصاء فاضح للأقلية. ففي المجتمعات المنقسمة إثنياً، لا يكون حكم الأغلبية هو الحل. إنه مشكلة لأنه، كما يظهر، يتيح الهيمنة الدائمة.

٢) نتفحص الآن نسخة أكثر دقة لنفس المشكلة ومساوية لها من حيث الإقلاق. لنفترض أن هناك ثلاثة أحزاب، إثنان منهما يحظيان بدعم ٤٠ بالمئة لكل منهما وواحد يحظى بدعم ٢٠ بالمئة. ينقسم حزب العشرين بالمئة نظراً لاختلافه حول الاستراتيجية، وينحاز القسم الأكبر منه إلى أحد حزبي الأربعين بالمئة لتشكيل حكومة. وتضع علاقات القوة التي يمكن التنبؤ بها الشريك الصغير في موقع دونيّ متميّز بحيث يتمكن الحزب الأكبر من الحكم منفرداً تقريباً. الآن تحكم أقلية بقية المجموعات ولكن في وضع غير مستقر بحيث أن إجراء انتخابات جديدة يمكن أن ينتج تشكيلة جديدة ـ ما لم تكن هذه الأحزاب تمثل مجموعات إثنية لا يدعم أعضاؤها عموماً أحزاب المجموعات الأخرى. في هذه الحالة قد يثبت حكم الأقلية أنه يدوم طويلاً.

٣) لقد تجاهلت حتى الآن وجود أي تباين بين عدد الأصوات والمقاعد التي يتم الفوز بها. إن المشكلتين ١ و٢ قد لا تتأثران بالتمثيل النسبي: فقد تم التسليم جدلاً أن المقاعد المكتسبة تتناسب مع قوة الحزب. لكن لنفترض اعتماد النظام الانتخابي التعددي الأنكلو أميركي. حيث يفوز بالمقعد أي مرشح يتلقى أكبر عدد من الأصوات حتى لو كان أقل من ٥٠ بالمئة. تستطيع الأحزاب بسهولة أن تحقق أغلبيات في مثل هذا النظام بأقل من نصف إجمالي عدد الأصوات. فحزب المحافظين بزعامة مارغريت تاتشر فاز ثلاث مرات بأغلبيات برلمانية كبيرة دون أن يحرز أكثر من ٤٤ بالمئة من الأصوات. ربما نفكر في طرق أكثر عدلاً لإجراء الانتخابات البريطانية، لكن أحداً لا يفكّر في أن إمكانية حدوث تغيير ديموقراطي في المناصب معدومة في ظل هذا النظام. لكن لو كانت بريطانيا مجتمعاً منقسماً أثنياً، وكان كل من المحافظين والعمال والأحرار الديموقراطيين يمثل مجموعة إثنية وحيدة، لكان الادعاء بالتسلط الدائم للأقلية أمراً معقولاً جداً.

إذا كانت الحالة الأولى تنطوي على انعكاس صادق جداً للانقسامات الإثنية، ينتج عنه إشراك الأغلبية وإقصاء الأقلية، فإن حالتي حكم الأقلية ناتجتان عن تشوهات بسبب توزع الشقاق ضمن مجموعة العشرين بالمئة وطريقة تحويل الأصوات إلى مقاعد في النظام الانتخابي، ولو تمت إزالة تشوه النظام الانتخابي ـ عن طريق التمثيل النسبي مثلاً ـ لأصبحت المشكلة (٣) تحويراً للمشكلة (٢). غير أنها تبقى مشكلة رغم ذلك.

ثمة مصدران آخران للتشوه يمكن أن يؤديا إلى حكم الأقلية نتيجة انتخابات حرة ونزيهة من الناحية الإجرائية. أحد هذين المصدرين الممكنين هو الفيدرالية، والآخر ينبع من ديناميات الائتلافات.

٤) لنفترض أنه يوجد في نظام فيدرالي ثلاث ولايات أو مقاطعات، أحداها أكبر بكثير من الإثنتين الآخرين بحيث يعادل تعداد سكانها تعداد سكان الولايتين الأخرين مجتمعتين. وتحظى المجموعة الكبرى في الولاية الكبرى بثلثي أصوات تلك الولاية، وثلث أصوات البلاد ككل. لا يوجد نقل هامّ للسلطة دون مستوى الولاية. وبما أن المجموعة الكبرى في الولاية الكبرى تهيمن عل سياسات تلك الولاية، فإن نموّ أحزاب المعارضة التي تستند على الأقلية مكبوحاً هناك لأنها لا تأمل أبداً في التحكم بالولاية في الانتخابات العامة، تكون أصوات الولاية الكبيرة كافية لتوفير ٥٠ بالمئة من المقاعد الانتخابية لحزبها ذي القاعدة الإقليمية، ومن ثم

تتيح له الأمل بتشكيل حكومة. وبهذه الطريقة تكون أغلبية إقليمية ـ ولكل أقلية قومية ـ قد استخدمت هيمنتها على ولايتها كوسيلة للوصول إلى حكم الأقلية. فقد تلقت إلى حد ما، علاوة في المقاعد من الفيدرالية بالمقارنة مع المقاعد التي غالباً ما توفرها الانتخابات التعددية للحزب الأكبر.

٥) يمكن أن تفضي سياسات الائتلافات أيضاً إلى حكم الأقلية. لنفترض أن هناك عدة مجموعات إثنية توزع أصواتها جميعاً بين حزبين أو أكثر، وكل منها يمثل فقط تلك المجموعة. غير أن إحدى المجموعات أكبر من الأخريات، فهي تشكل نصف إجمالي السكان تقريباً وتوزع أصواتها بين حزبين بنسبة اثنين إلى واحد. وتوزع المجموعات الأخرى أصواتها بين عدة أحزاب بالتساوي تقريباً. هكذا يحرز الحزب الأكبر ثلثي أصوات المجموعة الكبرى التي تعادل ثلث مجموع الأصوات. ويصبح ذلك الحزب نواة ائتلاف حاكم يضم حزباً واحداً على الأقل من كل من المجموعات الأخرى. وتبقى الأحزاب الباقية الأخرى في المعارضة. يستطيع الحزب المركزي بهيمنته على الائتلاف حكم البلاد بدعم من ثلثي مجموعته، أو ثلث أصوات السكان. وفي النظام الانتخابي التعددي، يمكن أن يفوز بأكثر من ثلث المقاعد بحصوله على ثلث الأصوات، لكن ذلك يعزز موقعه المؤاتي فحسب. وذلك لا يثير في العادة أي احتجاج، باستثناء أن هذا الحزب يستند إلى قاعدة إثنية، وهكذا يميل ناتج سياسة الائتلاف لمصلحة مجموعته.

إن هذه الاحتمالات جميعاً ليست افتراضية في الواقع. فكل منها يصور السياسات في بعض المجتمعات المتعددة الإثنية[٨]. وفي كل منها تنتج المشكلة الديموقراطية عن ثبات حدود الأحزاب التي تنتهي عند حدود المجموعات، رغم أن بعض المجموعات يمثلها أكثر من حزب واحد. لا شك أن بعض الإقصاءات التي تنتجها هذه التشكيلات مفضوحة أكثر من الإقصاءات الأخرى. فإذا كانت الأغلبيات تمنع دخول الأقليات بشكل واضح ودائم، كما تكرر في سريلنكا، فلن يكون من المفاجىء أن يؤدي الشعور بالإقصاء إلى توليد عنف واسع النطاق في نهاية المطاف. وإذا ما منعت الأقليات أو التعدديات الأغلبية من الدخول، أو حتى إذا حالت دون دخول تعدديات أو أقليات أخرى، كما حصل في نيجيريا بسبب فيدراليتها غير المتناسقة، فمن المرجح أن يؤدي ذلك إلى عدم الاستقرار. لكن إذا تمكّنت الأقليات أو التعدديات من ضمّ أقسام من عدة مجموعات أخرى في عضوية ائتلاف، كما فعل الحزب الملايي في ماليزيا[٩]، فقد لا تُرى النتيجة على أنها إقصاء

تام، وإنما بمثابة إقصاء جزئي مزعج ومحبط ـ وذلك لا يشكل مبرراً للحرب، لكنه لا يشكل أيضاً ترتيباً يولّد ولاء شديداً للنظام.

في كل من هذه الإيضاحات، يمكن إحداث هذه النتائج في ظل ظروف منسجمة مع الافتراضات الإجرائية للديموقراطية. وتكون النتائج صنيعة تفاعل الديموقراطية مع قواعد اللعبة. وهكذا لا تكون المفاهيم الإجرائية الصرف للديموقراطية ملائمة للكيانات المنقسمة إثنياً، لأن الإجراء قد يكون خالٍ من العيوب فيما يكون الإقصاء كاملاً.

ثمة إمكانيات لتغيير قواعد اللعبة وجعلها تعمل بشكل أفضل في مثل هذه المجتمعات ـ ولتعزيز الإشراكية ـ رغم أن ذلك ليس سهلاً أبداً. وسواء كنا نعني بالديموقراطية الإمكانية الواقعية للمنافسة والتغيير أو المشاركة التي هي أكثر شمولاً مما يقتضيه للولاءات التغيير الصرف، فإن ما يتضح هو التالي: إن السمة الثابتة للولادات هي التي تسمح للأغلبيات بإقصاء الأقليات وتسمح للأقليات بإقصاء الأغلبيات. ومن ثم هناك مشكلتان فقط للديموقراطية في المجتمعات الشديدة الانقسام: حكم الأغلبية وحكم الأقلية. غير أن هاتين المشكلتين تغطيان مساحة كبيرة.

المعالجة الديموقراطية

في مواجهة هذا الوصف الكئيب للإخفاقات الملموسة للديموقراطية في المجتمعات المنقسمة أولاً، ثم عدم كفاية معظم قواعد القرار والمؤسسات في التعامل مع الشروط الكامنة تحت إخفاقات الإشراك هذه، يشعر المرء برغبة في الاستسلام. فما الجدوى من إجراء انتخابات إذا كان كل ما تفعله هو إحلال نظام يهيمن عليه «البمبا» مكان نظام يهيمن عليه «الينانجا» في زامبيا، أو نظام جنوبي محل نظام شمالي في بنين، وكل منهما لا يشرك النصف الآخر في الدولة؟

إن الإجابة عن هذه المعضلة بالنسبة للبعض تكمن في إزالة الإثنية من السياسة. وفي ذلك افتراض بأن الطبقة أو الإيديولوجية هي أساس أكثر أصالة للانحياز السياسي أو أن الإثنية مسمّة للعافية السياسية. وثمة مثال حديث على هذا الميل وهو قرار السلطات العسكرية النيجيرية بالسماح بوجود حزبين فقط، واحد ديموقراطي اجتماعي وواحد محافظ، وكلاهما متعدد الإثنية وفقاً لصيغة هذه السلطات. إن

صنعية هذا الحل وتسليمه بأن الإثنية لا تؤدي أي وظيفة مشروعة وعدم احتمال شطب مثل هذه الانتسابات القوية من العملية السياسية بسهولة تجعله حلاً غير حكيم. فالانتساب الاثني يوفر شعوراً بالأمان في مجتمع منقسم فضلاً عن مصدر للثقة واليقين والمساعدة المتبادلة والحماية من إهمال الغرباء لمصالح المرء. وفي المجتمعات المنقسمة يؤدي الشعور بالمجموعة الإثنية بمثابة كوميونة وتنافسها مع الآخرين لتشكيل المجتمع بأكمله إلى خلق زخم قوي باتجاه تنظيم الأحزاب تبعاً للخطوط الإثنية.

يرى آخرون أن الإجابة تكمن في تطوير معايير للاشراكية الإثنية التي تتجلى في ائتلاف كلي وحيد يتبع قواعد التوزيع النسبي ويتيح للمجموعة نقض القرارات الجماعية. ومن بين العيوب الكثيرة لهذا الحل، يوجد عيب مشترك مع حل إلغاء الإثنية: أنه ينصح بمقتضى السلطة المشاركين في الصراع الإثني وضع خلافهم جانباً. يكتنف الغموض على أقل تقدير السبب الذي يدعو حزباً يعتقد أنه يستطيع الفوز للقيام بذلك. وبالإضافة إلى ذلك، يواجه الائتلاف الواسع الذي يضم الجميع مشكلة في التوزيع. فإذا جرى بمقتضى الأحكام إشراك الجميع وكانت الحصص التوزيعية ثابتة، وإذا أعطيت الأقليات التي لن يكون لها صوت لو تركت في المعارضة حق النقض وليس مجرد صوت فحسب، فما هي مكافأة الفوز؟ لقد سبق أن رأينا أن انتخاب حكومة متعددة الإثنيات وواسعة الإشراك (كما في زامبيا) يحدد فحسب بداية صراع جديد عى الإشراك والإقصاء. وتوحي السمة المعاوِدة لذلك الصراع بأن أحكام هذه القرارات لن يتم تبنيها، والأهم من ذلك، أنها لن تعمّر إذا تم تبنيها. فالمطالبة بالإقرار بأن أولئك الذين تركوا في المعارضة ليسوا إلا خارج الحكومة لا خارج المجتمع شيء، والمطالبة بعدم إبقاء أي مجموعة خارج الحكومة شيء آخر.

نظراً لأن الأحزاب المتعددة الإثنية، مثل الحركة من أجل ديموقراطية متعددة الأحزاب في زامبيا، تميل إلى التفكك في المجتمعات الشديدة الانقسام، فإن الائتلافات الإثنية تستأهل المديح. لكن من غير المرجح أن تدوم الائتلافات التي تضم الجميع طويلاً. وثمة نوعان آخران ممكنان، ومن المجدي التفكير في كيفية تعزيزهما. وكلاهما يقوم بالتسوية قبل إجراء الانتخابات.

الأول وتمثّله ماليزيا، هو الائتلاف المتعدد الإثنيات الذي تهاجمه الأحزاب الإثنية التي تعارض تسويات الائتلاف. يضم الائتلاف بعض الأعضاء من كل

المجموعات، لكنه ليس ائتلافاً كلياً. وقد أنشىء قبل الاستقلال في الخمسينيات في وقت كان الانقسام المتساوي تقريباً بين الملايين وغير الملايين يخلق ارتياباً انتخابياً. فبدون وجود ائتلاف، كان من المشكوك فيه أن يتمكن الحزب الملايي الرئيسي من الفوز في الانتخابات البلدية القادمة، التي تلعب فيها الأصوات الصينية دوراً حاسماً، وفي الانتخابات البرلمانية أيضاً بعد الاستقلال، بعد منح الصينيين حقوق المواطنية. بعبارة أخرى، كانت الدوافع الانتخابية في صلب الائتلاف. وبعد ذلك اتخذ الائتلاف صيغة دائمة وكان يخوض الانتخابات بلائحة واحدة حتى يستفيد المرشحون من تجميع الأصوات الملايية وغير الملايية في أي دائرة انتخابية. كانت الطريقة الوحيدة لجمع الأصوات من بين المجموعات الإثنية تقديم وجه معتدل إلى الناخبين، حتى يمكن إقناع المقترعين في إحدى المجموعات بالتصويت لصالح مرشحين من مجموعة أخرى. وهكذا كان الائتلاف يعتمد على التسوية.

لقد اعترضت الأحزاب الملايية من جانب، منذ البداية، على التسوية مع الصينيين، إذ كانوا يعتبرون مواطنيتهم غير شرعية. واعترضت الأحزاب غير الملايية في الجانب الآخر على أي شيء يقل عن المساواة التامّة بين كل المواطنين. غير أن الادعاء الملايي بأصالة المنشأ وضخامة عدد المقترعين الملايين الذين يدعمون الائتلاف رجحت النتائج باتجاه الجانب الملايي، وبخاصة بعد العام ١٩٧٠. كما خضعت قواعد اللعبة نفسها مثل رسم حدود الدوائر الانتخابية ـ أي القوة الكبيرة التي يتمتع بها الشريك الملايي، بحيث تلاشت قوة غير الملايي في الائتلاف. ومع ذلك كان الائتلاف ولا يزال ضمانة على الأقل ضد الإقصاء الكامل.

لقد برز نظام الائتلاف في ولاية كيرالا الهندية في ظروف خاصة أيضاً، لكنه لم يعان من الانزلاق والتحريف الإثني مع الزمن بالقدر نفسه. يوجد في كيرالا أربع مجموعات رئيسية ذات نفوذ سياسي: المسيحيون والنائير (هندوس الطبقة النبيلة) والإزهافا (هندوس الطبقة الوضيعة) والمسلمون. في الخمسينيات والستينيات، صار واضحاً أنه لا يمكن لمجموعة واحدة أو مجموعتين حكم الولاية منفردتين. وفي نهاية المطاف توصلت الولاية إلى نظام من الائتلافات المتنافسة، كل منها يضم بعض الأعضاء من كل المجموعات الرئيسية، تختلف نسبهم مع اختلاف الزمن. ورغم أن كل المجموعات تمارس بعض السلطة عاجلاً أو آجلاً، فإن ذلك الائتلاف لم يكن كلياً. فقد كانت المعارضة القوية موجودة على الدوام. فإذا لم ترض المجموعة أو زعيم أو جزء من المجموعة عما يقدمه أحد الائتلافات، فبوسعها عرض دعمها على

ائتلاف بديل يمكن أن يزن مصالح المجموعات بشكل مختلف. وفي الدوائر الانتخابية التي تتفاوت درجة تنافرها، كانت الأصوات تجمع عبر الخطوط الإثنية لدعم مرشحي الائتلاف.

كان برنامج كل ائتلاف تسوويا بالضرورة ويتوقف شكله الدقيق على الوزن النسبي للمشاركين فيه. لكن الإقصاء الدائم كان بعيد الاحتمال في هذا المجتمع الشديد الانقسام: فالائتلافات كانت مرنة وغير ثابتة. كما أن وجود ائتلافات متنافسة كان يشجع على حدوث انقسامات ضمن المجموعات الإثنية، بحيث يمكن أن ينحاز قسم إلى ائتلاف، فيما ينحاز قسم آخر إلى ائتلاف آخر. والمرونة تولّد المرونة. وهكذا تمثّل كيرالا استثناءً واضحاً في بلد تكتنفه كل أنواع العنف بشكل متزايد(١٠).

إن السمة الاستثنائية لكيرالا لا ترجع إلى غياب الصراع أو المشكلات المتنازع عليها بشدة. بل على العكس: فكوميونة الإزهاڤا المحرومة لديها شكاوى قديمة العهد ضد النائير، والهندوس والمسلمون تخشى أحداهما الأخرى، وكلاهما يخشيان قوة المسيحيين، الذين يشكّون بدورهم في أن النائير يضمرون نوايا السيطرة على الولاية. وهكذا فإن الائتلافات في كيرالا لا تنشأ لأن الصراع معتدل، بل إن الائتلافات تجعل هذا الصراع معتدلاً.

ثمة أربعة شروط تعزز نمو الائتلافات المتنافسة في كيرالا. الأول المرونة المتعددة الأقطاب للولاية حتمت وجود شكل من أشكال الائتلاف. والثاني تعقد الائتلافات اتفاقات تسبق الانتخابات، ونظراً كلا منها تدخل الانتخابات في لائحة واحدة، فإن المقاعد تتحدد بشكل مركزي. ومن ثم، كما في ماليزيا، كان يجب إقناع الناخبين في مجموعة معينة بالتصويت لمرشحي المجموعات الأخرى ـ وذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت توجد تسويه حول المسائل الإثنية. والثالث، إذا كانت ادعاءات الملايين بالأفضلية قد تركت فرصاً فحسب للأجنحة الإثنية وقسّمت الطيف الحزبي إلى ثلاثة أقسام، ملايي وإثني متداخل، وغير ملايي. فليس هناك في كيرالا أي مجموعة تستطيع الادعاء بأنها أكثر أصالة من المجموعات الأخرى. ونتيجة لذلك، يستطيع أصحاب المطالب الخائبون التحوّل إلى ائتلاف منافس بدلاً من الانضمام إلى صفوف المعارضة أصلاً وفرعاً. وذلك جعل النظام أقل عرضة للترجّحات الخطرة للنقمة الإثنية. فتغيّر الحكومة كان يعني ببساطة وصول ائتلاف آخر متعدد الإثنيات إلى السلطة. والرابع أن الائتلافات كانت أولاً تتركز حول الأحزاب الهندية على المستوى القومي والتي كانت غير إثنية كما تزعم: حزب

المؤتمر والشيوعيون. لقد احتفظت المجموعات الإثنية بأحزابها الخاصة على مستوى الولاية، لكن بعض الزعماء كانوا يدخلون أيضاً في هذه الأحزاب القومية. ولو أن كيرالا لم تكن تمتلك في البداية هذه الوسائل غير الاثنية لكي تبدأ الطموحات الإثنية عملية التسوية والائتلاف، لكان يمكن للمرء أن يتساءل إذا ما كانت سياسة الولاية قد تطورت بهذه الطريقة الحميدة.

بناء مؤسسات توفيقية

لقد لعبت الخصوصية إذاً دوراً رئيسياً في تشكيل الائتلافات في كل من ماليزيا وكيرالا. وليس من المفاجىء أن قليلاً من المؤسسات التوفيقية من هذا النوع يمكن إيجادها في المجتمعات الشديدة الانقسام. ولا يعني ذلك أننا نجهل تماماً كيف نشكل النظم الانتخابية لبناء الحوافز للتوفيق بين الإثنيات، أو كيف ننشىء دولاً فيدرالية لخفض التشعُّب ونعزّز المرونة المتعدة الأقطاب. فالانحيازات الإثنية حسّاسة للسياق السياسي. وإذا كانت المرونة المتعددة الأقطاب موجودة، فربما توجد الوسائل للحفاظ عليها. فالسياسيون يستجيبون على وجه الخصوص للحوافز السياسية، وإذا كانت الائتلافات السابقة للانتخابات بغية تجميع الأصوات هي ما تحتاجه المجتمعات المنقسمة، فإنه يمكن إيجاد الوسائل لبلوغ هذه الغايات، على الأقل في بعض الكيانات الميّالة للصراع. لكن لم يجر الكثير من التخطيط الفعّال لتشجيع المؤسسات التوفيقية. وتظهر ماليزيا وكيرالا بالصدفة أنه عندما يكون هناك حوافز سياسية قوية للتوصل إلى تسوية بين الأحزاب الإثنية، فإنها تفعل ذلك. وفي أماكن أخرى اتخذت الجهود القليلة لتشجيع التوافق بين الإثنيات بطريقة متفق عليها شكل الوصفات الدستورية، خارج نطاق هيكل الحوافز السياسية، لإعطاء حق النقض للأقليات أو نفوذ في الحكومة غير متناسب مع حجم الأقلية أو أحزاب يحظر عليها اللجوء إلى الدعوات الإثنية. وقد كانت الأسس الضحلة لمعظم هذه الاقتراحات ـ عدم كفاية الدراية بمصالح السياسيين الدائمة التقدم أو التشخيص المتأني لما يمكن أن يحدث من خطأ ـ كفيلة بإخفاقها في الواقع.

غالباً ما يكون واضعو الدساتير راضين عن استعادة المؤسسات نفسها التي أوصلت إلى الانهيار الإثني السابق، أو بخلاف ذلك البحث عن إلهام للمؤسسات إما من المستعمرين السابقين أو الديموقراطيات الرئيسية الناجحة في الظاهر في الغرب. وليس في المفاجىء أن تميل الدول الفرانكوفونية إلى استعارة المؤسسات الفرنسية، أو

تميل الدول الأنكلوفونية إلى استعارة المؤسسات البريطانية. وقام عدد غير قليل من تجار القوانين في الولايات المتحدة ببيع فقرات دستورية جاهزة إلى الأفارقة والآسيويين والأوروبيين الشرقيين المتلهفين إلى قيمتها السحرية، رغم أنها وضعت للظروف السائدة في الديموقراطية الأميركية لا للظروف السائدة في دولهم. وفيما تسير الموجة الحديثة من الدمقرطة في مسارها، لا نتعجل كثيراً إذا قلنا إن الفرصة الرئيسية للتخطيط الدستوري للتوفيق بين الإثنيات قد ضاعت إلى حد كبير، وإن النتائج الظاهرة ماثلة أمام الجميع. وذلك إخفاق خطير للسياسة الخارجية للولايات المتحدة والعالم الغربي بصورة أعم.

ولا يعني ذلك القول إن الممارسة كانت لتكون سهلة. فإذا كان المفتاح تأمين تبني هياكل انتخابية وحكومية توفر للسياسيين الحوافز للتصرف بطريقة بدلاً من الأخرى ـ وذلك هو المفتاح ـ فإنه لا يزال يوجد الكثير من العقبات أمام تحقيق هذه النتيجة. ففي معظم الأحيان يشعر الزعماء السياسيون بوجود بعض الفائدة في اتباع سبيل الصراع لا التوفيق، ومن ثم يكونون كارهين لقبول مؤسسات تبني الحوافز بطريقة مختلفة. وبالإضافة إلى ذلك، غالباً ما يتم التغلب على الابتكارات غير المنتظمة التي تخلق بعض الحوافز في اتجاه معين عن طريق تجديدات أخرى تخلق ابتكارات موازنة.

ثمة حاجة إلى رزمة متماسكة، أو حتى رزمة مطوّلة، من تقنيات خفض الصراع. وربما تضم مثل هذه الرزمة نظماً انتخابية تخلق حوافز مستمرة للتعاون بين الإثنيات ولإنشاء ائتلافات سابقة على الانتخابات تستند على تكتيل الأصوات. وربما يوجد أيضاً في كثير من البلاد نصوص لإقامة الفيدرالية أو الحكم الذاتي الإقليمي. وإذا اجتمع ذلك مع سياسات تعطي المجموعات المتمركزة في الأقاليم حصة كبيرة في المركز، فقد يساعد تفويض السلطة على تجنب الانفصالية. ويمكن أن يعزّز التقسيم الماهر للأراضي المرونة المتعددة الأقطاب حيث توجد ويحول دون التشعب. ويمكن أن ينتج طبقات من عامة الناس في الوحدات الإقليمية المتماثلة تتجاوز الخطوط الإثنية. ويمكن أن توفر الفرصة للسياسيين كي يطبقوا المصالحة قبل أن يصلوا إلى المركز.

من الصعب إدخال كل هذه الابتكارات بتماسك كافٍ يحقق التأثير المطلوب. وهناك طرق بديلة للنظر إلى النظم الانتخابية التي تعطي الأولوية إلى أهداف مثل تناسب المقاعد مع عدد الأصوات، أو مسؤولية الممثلين أو تفويض الحكومات ومدة

بقائها ـ وكل الأهداف الأخرى الجديرة بالاهتمام ينبغي أن تأتي في المجتمع الشديد الانقسام خلف الهدف الانقاذي بجعل الاعتدال بين الإثنيات أمراً مجدياً. وهناك خطر احتمال إهمال المخططين للحوافز المستمرة التي تواجه السياسيين الذين يتعيّن عليهم إدارة النظام، وقيامهم بدلاً من ذلك بتبني متطلبات السلوك التجريدية التي لا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه الحوافز. وغالباً ما يتم إهمال قواعد المصالحة المصوغة بشكل عوائق من قبل السياسيين الذين لا يجدون فيها شيئاً لمصلحتهم حتى يدعموها. وبالإضافة إلى ذلك، ينبغي التصديق على الرزمة المتماسكة في منتدى يأتي إليه المتخاصمون للتفاوض حول التسوية، وللتسوية كثير من الفضائل، لكن اتساق الغاية وتماسك النتيجة لا تكون بينها في العادة. ولذلك سوف يكون هناك على العموم بعض الانفصال بين الحاجات الواجب تبنيها والعملية التي يتم فيها تبنيها.

هناك أوقات يرى فيها الزعماء السياسون أو يحثّون على رؤية فوائد التوافق. وقد حدث ذلك في نيجيريا في العام ١٩٧٨ عندما كان الزعماء المدنيون يتأملون في المؤسسات التي يجب أن تحل محل النظام العسكري المتراجع. ولأنهم ابتلوا بحرب أهلية مدمّرة، فإنهم لم يكونوا يعرفون من سيكون المتضرر في المرة القادمة إذا ما تكررت نفس الظروف، فتصرفوا كما لو أنهم لبسوا حجاب جون راولز (John Rawls) للجهل. قاد هذا الموقف إلى بعض التجديدات المحسوسة (رغم أن بعضها اجتاحته لاحقاً مؤسسات ذات حوافز معادلة). وفي بعض الدولة على الأقل التي تعود إلى الديموقراطية بعد تجارب مريرة للحزب الواحد السوفياتي أو الإفريقي أو الآسيوي أو الحكم العسكري، قد يستمال بعض الزعماء لتبني موقف مماثل، وقد يظهر تركيز أكثر تأنياً على التشخيص ووصف العلاج. وفي معظم الدول تضيع الفرصة، فكثير من الدول تبدو متجهة نحو إعادة تكرار التجربة السابقة.

عندما عادت نيجيريا إلى الحكم المدني في العام ١٩٧٩، سرعان ما اتضح أن العراقيل الموضوعة أمام المشروع تفوق تلك التي وضعت أمام الديموقراطية التي أطلقت عند الاستقلال. فالصراعات الإثنية الباكرة، والحرب الأهلية والحكم السلطوي نتج عنها بروز عسكريين مغرورين وجشعين. لقد كان من المؤاتي جداً وضع المؤسسات الديموقراطية والتصالحية على السكة بثبات في المرة الأولى. وينطبق نفس الأمر على الأماكن الأخرى. فالفشل مرتين يجعل المرة الثالثة إشكالية بكل ما في الكلمة من معنى. وكثير من الدول ستجد نفسها بسرعة في هذا الوضع. فكلما كان التخطيط مبكراً لدولة ديموقراطية ومتعددة الإثنيات، كان ذلك أفضل.

الهوامش

يشكر المؤلف بامتنان المساعدة البحثية التي قدمتها ناتالي كاي سيدلز (Natali Kay Sidles).

(١) أنظر René Lemarchand, «African Transitions to Democracy: An Interim (and Mostly Pessimitic) Assessment.» **Africa Insight** 22 (1992): 178-85.

(٢) Cameron Mc Whirter and Gur Melamede, «Ethiopia: the Ethnicity Factor,» **Africa Report**, September-October 1992, 30 - 33.

(٣) Daria Fane, «Moldova: Breaking Loose from Moscow,» In Ian Bremmer and Ray Taras eds. **Nations and Politics in the Soviet Successor States**, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 121-53; Vladimir Socor, «Moldova's, Dniester' Ulcer,» **RFE/RL Research Report**, January 1993, 12 - 16.

(٤) Stephen Jones, «Georgia: A failed Democratic Transition,» in Bremmer and Taras, Op. cit, 288 - 310.

(٥) أنظر مثلاً Marinus H.Ijzendoom, «Moral Judgment, Authoritarianism, and Ethnocentrism,» **Journal of Social Psychology** 129 (1989): 37 - 45.

(٦) العلاقات بين الصراع الإثني وأنظمة الحزب الواحد تجدها في

Donld L. Horowitz, **Ethnic Groups in Conflict** (Berkeley: University of Califormia Press, 1985), 429 - 37.

(٧) للحصول على النتائج حسب المقاطعة، أنظر

The October 31, 1991, National Elections in Zambia (Washington, D.C.: National Democratic Institute for International Affairs and Carter Center of Emory University, 1992), 165.

(٨) تمثل الحالة الأولى سريلنكا والسودان وكثير من الدول الأخرى التي تقصى فيها الأقليات بشكل مباشر. والثانية، مع نسب مئوية مختلفة، تصور بشكل تقريبي ما حدث بعد الاستقلال في الصراعات الثلاثية الأقطاب مبدئياً في نيجيريا والكونغو (برازافيل). فبغياب الترتيبات المؤسسية غير العادية، مالت المنافسات الثلاثية الأقطاب لتصبح ثنائية القطب عندما اختار الحزب الأضعف الانحياز إلى أحد المتنافسين الآخرين أو بسبب انشقاقه وانقسام مؤيديه. في النظم البرلمانية، يعزى ذلك إلى ضغط قوي لتحقيق أغلبية المقاعد، يتحول إلى ضغط على الحزب الثالث الصغير أو الأقل تماسكاً يمارسه الحزب الكبير. والحالة الثانية نموذجية في الدول التي تواجه فيها تعددية متماسكة مجموعات أصغر أو أقل تماسكاً في أول نظام انتخاب، مثل النظام الانتخابي في غويانا قبل أن يغيّره البريطانيون في الستينيات وذلك الموجود في كينيا الآن. وقبل حدوث التغيير في غويانا، أحرز حزب يهيمن عليه الهنود الشرقيون ٥٧ بالمئة من المقاعد بحصولهم على ٤٣ بالمئة من الأصوات. وفي الانتخابات الكينية لعام ١٩٩٢، فاز حزب موي المحدود إثنيا بنحو ٥٣ من المقاعد بإحرازه مجرد ٣١ بالمئة من الأصوات. والحالة الرابعة تُجمل الفيدرالية غير المتناظرة للجمهورية الأولى في نيجيريا (١٩٦٠ - ١٩٦٦)، المسؤولة عن التمثيل المتضخم لحزب تهيمن عليه «الهاوسا - فولاني» في السياسة القومية. فعندما قسمت المنطقة الشمالية إلى ١٠ مقاعد، لم يعد بالإمكان استخدامها بمثابة

علاوة للمقاعد. وهكذا تضخمت سلطة «الهاوسا ـ فولاني» في الجمهورية الأولى باجتماع الشروط التي وصفت في المثالين الثاني والرابع. والحالة الخامسة وصف أمين للظروف التي أدامت الموقع المهيمن للمنظمة القومية المتحدة للملايين في الائتلاف الماليزي، رغم أن هذه المنطمة لا تحرز أكثر من ثلث الأصوات الإجمالية. أنظر الهامش ٩.

(٩) في الحالة الماليزية، تتعزز النتيجة بالتشوهات الناتجة عن سوء توزيع الحصص لصالح الملايين، فضلاً عن علاوة المقاعد الناتجة عن الفوز بتحقيق الأغلبية البسيطة، بحيث أن ثلث عدد الأصوات أو أقل يؤمن بشكل متكرر للحزب المهيمن في الائتلاف (المنظمة القومية المتحدة للملايين) ما بين ٤٠ و ٥٠ بالمئة من المقاعد (عند إجراء هذه الحسابات أهملت تحويلات الأصوات العديدة بين شركاء الائتلاف والناتجة عن دخول الائتلاف في لائحة واحدة) أنظر

Malaysian General Election, 1990: An Analysis Presented at a Forum Held on October 25, 1990 at Maktab Jerhasama (Kuala Lumpur: I & J Sdn. Bhd, 1990, Computer printout); **Elections in Malaysia: A Handbook of Facts and Figures on the Elections, 1955 - 1986** (Kuala Lumpur: NSTP Research and Information Services, 1990).

(١٠) El. Thomas, **Coalition Game Politics in Kerala** (New Delhi: Intellectual Publishing House, 1985): N. Jose Chander, ed., **Dynamics of State Politics: Kerala** (New Delhi: Sterling Publishers Private, 1986).

(١١) لقد بحثت مثل هذه الأساليب في **Ethnic Group in Conflict**, 563-652 و **A Democratic South Africa? Constitutional,Engineering in a Divided Society** (Berkeley: University of California Press, 1991), 124-226.

اللاتناظر المرعب للحرب:
أسباب زوال يوغسلافيا ونتائجه

إيفو باناك

لأن الخبث ملازم للجبن فهو يقضي على نفسه بشهادته ولَقَلَقُ الضمير لا يزال متخيّلاً الضربات.

فإن الخوف إنما هو ترك المدد الذي من العقل.

وانتظار المدد من الداخل أضعف ولذلك تُحسب مجلبة العذاب المجهولة أشد. **الحكمة، ١٧: ١٠ ـ ١٢**

الحضارة مدرسة الإقدام، إنها مقياس لنتاج جهد الإنسان للتغلب على مخاوفه المتوهّمة ومعرفة المخاطر الحقيقية التي تتهدده. التطور هو ما يصبح عليه الإنسان أو ما يساعده في التغلب على مخاوفه المتوهّمة باكتشاف أبعاد المخاطر الحقيقية. الحضارة هي حصيلة تطور مُدرَك على هذا النحو.

غوغِليَلمو فرّيرو (Guglièlmo Ferrero)

(١٩٤١)

أنهى فرّيرو كتابه حول السلطة في منفاه بسويسرا بعيداً عن مسقط رأسه توسكان لوليفللو في بداية العام الثالث من الحرب الأوروبية قبل الأخيرة. وقد نشره في نيويورك «بسبب الانتقادات المتعددة الموجودة فيه»[1]. قد لا تبدو الحرب اليوغوسلافية، التي شنت لفترة وجيزة في سلوفينيا في حزيران/يونيو ١٩٩١، ومنذ ذلك الحين بعنف شديد في كرواتيا، وريثاً جديراً للحرب الأوروبية ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥، لكنها تحمل كل العلامات المميزة للصراعات الأوروبية والكونية السابقة ـ وبذور الصراعات اللاحقة. ويعني ذلك أن الخلافات المحلية في هذه الحرب، كما في تلك الحروب التي شكلت مثلاً سابقاً لها عند انهيار العثمانيين وآل هابسبورغ، تتصاعد عند حدوث انهيارات واسعة للأنظمة. فقد انهارت السلطات الهشّة تحت وطأة الحطام الإيديولوجي. ونشدت الأمم التحرر وإصلاح الأخطاء السابقة. وعادت هياكل الدول السابقة التي ظلت قابعة في أعماق المحيطات الإمبريالية لعدة عقود أو قرون إلى البروز، وأعيد تشكيلها بضربات المعارك وفي نفس الأحواض بمثابة السفن الجديدة للدولة. وفي نفس الوقت كان غالبية ساسة القوى الكبرى الخاملين ذهنياً والمتكبرين فطرياً (إذا عدنا إلى مصطلحات القرن التاسع عشر) يميلون إلى الاستخفاف بمخاطر الصراعات المحلية وشدائدها. ولم يكن ذلك بسبب سوء المعرفة، وإنما لأنهم بمثابة شمع طري يقرّ بلهب السلطة والخوف ـ سلطة الامتيازات القديمة والخوف من عدم التيقّن.

لقد أصبحت مهمة تقييم أسباب الحرب التي دمرت يوغوسلافيا ـ وربما نتائجها ـ بمثابة حرب يشنها الباحثون. فخلافاً لوقت فرّيرو، تزداد الرقابة في المجال الأكاديمي بسويسرا ببطء. والفارق الملحوظ يحكمنا في وقاحة المبسّطين الكبار، حيث تحيا الأساطير القديمة وتطلق أساطير جديدة. ويقوم متعهدو وسائل الإعلام بانتقاء ما هو ساخط لتقديمه عن الصراعات الصربية والكرواتية وتخاطب الموضوعة السائدة الحقد الناقم الذي يحكم المتوحشين في البلقان. وبخلاف ذلك تقوم الصحف المحترمة بنشر رؤى كهذه:

> إن تودجمان وميلوسيفتش وسواهم في يوغسلافيا هم ضحايا التاريخ في يوغسلافيا. فقد عاش أسلافهم لعدة قرون في حالة من الفقر والجهل، حيث ملأت الإشاعة الفراغ الذي كوّنه غياب الكتب والوثائق. وبعد ذلك جاءت أربعة عقود ونصف من الحكم الشيوعي الشمولي، حيث نشر الكثير الكثير من

> الكتب ـ وكلها تحتوي على أكاذيب. إن الحرب الصربية الكرواتية هي حصيلة بضعة ملايين من العقول المضللة بمجملها، والتي منحت في نهاية المطاف حرية التعبير[٢].

إن أولئك الذين قدِّر لهم أن يحكموا يتوجّسون خوفاً من أولئك الذين قدِّر لهم أن يطيعوا، وبعبارة فرّيرو، قايين يخاف من هابيل. ويشكل عدم ارتياح حلف الأطلسي من تقرير المصير الذي صاحب الثورة في عالم الاشتراكية الميت جزءاً من التناظر المخيف لعصرنا. فاليسار يخشى الإرث الثوري لمازيني وغاريبالدي. واليمين يعلن أن الحمقى فقط يبتهجون عند سقوط الإمبراطوريات العظيمة. «لقد انتهى التناظر الذي أشار إليه قبل وقوعه ألكس دي توكفيل لعالم مقسّم بين أميركا وروسيا»[٣]. ويبدو أن مصيراً مشابهاً سيواجه الإمبراطوريات الصغيرة مثل يوغسلافيا. ولعل فرّيرو كان مصيباً عندما رأى أن الجشع والطموح هو نتيجة الحرب، على حين أن الخوف هو المصدر الكوني للحرب[٤].

من الأعباء التي يتحملها من يكتب على السلافيين الجنوبيين الحاجة الماسة إلى رواية القصة من البداية. فالمعرفة بالشؤون السلافية الجنوبية محدودة بالغرب، كما يتضح من كل المراجع التاريخية في وسائل الإعلام، بما في ذلك الصحافة الواسعة الإطلاع. وبغية الإيجاز نشير فقط إلى أن الصراع الحالي بين السلافيين الجنوبيين، وبخاصة بين الصرب والكروات، ليس قديماً، ما لم يكن مصطلح «قديم» يشمل نهاية القرن التاسع عشر، ولا دينياً، رغم أن الدين لعب دوراً في المواجهة. فالصراع الحالي إيديولوجي وسياسي بالدرجة الأولى[٥]. ولكي نفهمه يجب أن نبدأ من استمرارية النخب القومية والدول (حيث وجدت) السلافية الجنوبية كل على حدة، مع التشديد على الإيديولوجيات السياسية، لا بالدراسات والأبحاث «التحديثية» للبنى الاجتماعية. ولصربيا أهمية فائقة من وجهة النظر هذه. فبسقوط الدولة الصربية في القرون الوسطى بأيدي الأتراك العثمانيين ـ وهي العملية التي بدأت في العام ١٣٨٩ بهزيمة الصرب في معركة كوسوفو وانتهت في العام ١٤٥٩ بإلغاء الدولة الاستبدادية الصربية التابعة ـ لم يخسر الصرب استقلالهم فحسب بل النخب الأهلية المحلية أيضاً. وانتقلت القيادة القومية إلى أيدي البطريركية الأورثوذكسية الصربية المستقلة (١٥٥٧ ـ ١٧٦٦)، حيث لم يحل أساقفتها محل طبقة الأشراف فحسب، بل تولوا مهامها في التراث القومي والذاكرة التاريخية أيضاً. وهكذا كانت الثورات الصربية ضد الأتراك (١٨٠٤ و ١٨١٥) قومية ودينية من

حيث التعريف، وترجم ذلك إلى شك دائم بعدم وجود تباين ديني قومي. وقد شكّلت الثورات الإطار لنمو الدولة الصربية التي استمرت في التوسع جنوباً نحو صربيا الجنوبية وكوسوفو ومقدونيا على ثلاث موجات (١٨٣١ ـ ١٨٣٣ و ١٨٧٨ و ١٩١٢ ـ ١٩١٣)، ما وضع نموذج الوحدة الصربية ـ أو السلافية الجنوبية بالفعل. كما كانت الثورات اجتماعية أيضاً أسفرت عن قيام اقتصاد من الفلاحين الصغار المتعصبين للاختلافات الطبقية.

خلقت الإصلاحات اللغوية والثقافية الصربية في بداية القرن التاسع عشر مصاعب جديدة. وقد ساهم فوك كارادزيتش (Vuk Karadzic) (١٧٨٧ ـ ١٨٦٤)، المصلح اللغوي الصربي الرئيسي والمفكر الإيديولوجي القومي، في علمانية الأمة الصربية، ولكن بطريقة غريبة. فقد تزايد تعريفه للصرب بمعيار «علمي» ـ استخدامهم للهجة السلافية الجنوبية المركزية (الستوكافية)، لا بمعيار تمسكهم بالأرثوذكشية. وتشكل إيديولوجية كارادزيتش القائمة على الأمة «اللغوية» مصدر الاعتقاد الصربي الحديث بأن كل المتكلمين بالستوكافية ـ وبينهم الغالبية العظمى من الكروات الكاثوليك وكل البوسنيين المسلمين ـ صربيون، ومن ثم يشكلون أهدافاً طبيعية للاستيعاب. وهذه الإيديولوجية القومية العلمانية الجديدة، وليس الدين، هي التي أوجدت الأرضية للصدامات الدائمة بين الصرب وجيرانهم الغربيين. لكن بما أن الاستيعاب والتوسع لم ينجح في نهاية المطاف بإيجاد الصرب حيث لا يوجدون، صارت مشاريع صربيا ببناء إمبراطورية واسعة ـ أولاً في صربيا المستقلة (١٨٧٨ ـ ١٩١٨) ثم في يوغسلافيا التي يهيمن عليها الصرب ـ مصدر إحباط وفشل وخوف متنام. لقد أورد فرّيرو إشارة ليفي بروهل (Levy Bruhl) إلى الأفارقة الذين لا يخشون الاستحمام في المياة المليئة بالتماسيح لأنهم يعتبرون أن التماسيح غير مؤذية. فهجوم التمساح العارض على سابح أو إيذائه يعزى إلى السحرة الأشرار: «فالإنسان لا يخشى الحيوان مع أنه حقيقي وحي. . . وإنما يخشى الساحر الذي أوجده خياله»[٦].

أورد كارادزيتش في مجمعه للأمثال الصربية (١٨٣٦) المثل «الخوف يرعى الماعز» وأضاف إليه هذا التعليق الإيضاحي: «من يخشى سيده يقوم بأداء العمل، إذ لا يوجد شيء من دون خوف»[٧]. ولا يمكن بالفعل استيعاب السياسات الحالية لصربيا الرسمية، وبخاصة تلك التي سمح بها سلوبودان ميلوسيفتش وتعهدها ودافع عنها بعد أن أصبح رئيساً لعصبة الشيوعيين الصربيين الحاكمة في أيار/

مايو ١٩٨٦، دون القيام بزيارة دهليز المخاوف الصربية الحديثة[٨]. وسوف يأتي دليلنا على ذلك من الرسوم الكاريكاتورية المريرة لميلنكو ميهايلوفتش (Milenko Mihajlović)، الذي تشكل مساهماته المثيرة سمة هامة في الجريدة الأدبية (Književne novine)، وهي الجريدة الرسمية لجمعية الكتاب الصربيين. وتجدر الإشارة إلى أن أربعة من رسوم ميهايلوفتش نشرت قبل إجراء الانتخابات المتعددة الأحزاب في سلوفينيا وكرواتيا (نيسان/أبريل - أيار/مايو ١٩٩٠)، كما نشرت جميعاً قبل اندلاع الأعمال العدائية في كرواتيا.



الصورة الأولى (أنظر الشكل ١) نشرت في أيار/مايو ١٩٨٩ وتظهر تيتو بأسنان بارزة ويرتدي قبعة الماريشالية وكتيفتيها، ويحيط به عشرات من الأطفال الألبانيين بأسنانهم البارزة أيضاً ويرتدون جميعاً العرقيات الألبانية البيضاء ومناديل الروّاد[٩]. يبدو الإخراج مليء بالتهديد. فالمخلوقات الصغيرة ذات الأسنان البارزة هم روّاد تيتو، وهو سيِّدهم. إنهم يحترمونه لكنهم، من وراء ظهره، يأتون بحركات تنم عن عدم الاحترام. ورغم أن المخادع الكبير غاب عن المسرح منذ عقد من الزمن تقريباً، لا تزال هذه المخلوقات تواصل تكاثرها، وما لم يتم عمل شيء، فإنها ستأكلنا أحياء. إن هذه المنتخبات المرئية عن التهديد الألباني تصوَّر بمثابة مظهر من مظاهر التيتوية.

لم تكن هذه المقولة جديدة بالمرة. فخلال الحرب كان الدعم لتيتو على أضعف حال في صربيا. وعلى رغم المقاربة الطبقية الشيوعية في نقد هيمنة البورجوازيين الصرب، لم يكن الصرب كمجموعة (على عكس صرب كرواتيا والبوسنة والهرسك). يجدون أي مصلحة في فيدرالية تيتو الثورية. وكان الملك المنفي بيتر الثاني وقائده الميداني درازا ميهايلوفتش، زعيم التشتنك الملكيين، وليس تيتو والأنصار الشيوعيون، هما الذين يحظيان بولاء صربيا في أثناء الحرب. وبما أن صربيا فُتحت في الواقع على أيدي الفرق السوفياتية وفرق الأنصار اليوغسلافية في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٤، كان على تيتو أن ينشىء قاعدة له في أهم جمهورية يوغسلافية. وكان هناك كثير من الأمور في غير صالحه. فقد خلع العائلة المالكة وسدد ضربة قاضية للجيش الملكي القديم الذي يسيطر عليه الصرب ـ الداعم الرئيسي للنظام السابق، كما أعدم درازا ميهايلوفتش. وقد أهان الكنيسة الأرثوذكسية الصربية والمؤسسة القديمة. كما أنشأ فيدرالية لم تكن فيها صربيا ظاهرياً أكثر من أولى بين متساوين. وكان فوق ذلك كرواتياً. ومن الواضح أن الاتفاق غير المكتوب بين تيتو والصرب، والذي أتاح للنظام شرعية في هذه المنطقة الرئيسية، كان ينطوي على ردة عن إدانة يوغسلافيا التي يسيطر عليها الصرب والتي طبعت موقف تيتو المتشدد في زمن الحرب[١٠]. كان دور تيتو في الصفقة أضعاف الحملة الموجَّهة ضد السيطرة الصربية عبر تبني المركزية والوحدة اليوغسلافية ـ المقدمتان السياسية والإيديولوجية اللتان سمحتا بإحياء النفوذ الصربي.

صمدت الصفقة حتى أوائل الستينيات. وبلغت أوجها عند القطيعة مع الاتحاد السوفياتي في العام ١٩٤٨، ما أطلق بحثاً عن شيوعية إصلاحية بألوان يوغسلافية،

والإعجاب بالتحديث الذي اتسمت به نهاية الخمسينيات. وفي بداية الستينيات وجدت يوغسلافيا نفسها أمام الحفاظ على نظام القيادة المتراخي في السياسة والاقتصاد أو التقدم إلى اقتصاد السوق «الاشتراكي» عبر الإدخال التدريجي للسياسات «الديموقراطية» و «اللامركزية». وقد عارضت القوى المؤيدة للمركزية التي تقودها الكوادر الصربية (وأهمهم ألكسندر رانكوفتش، السكرتير التنظيمي للحزب والمسؤول عن الشرطة الأمنية) «فوضى» الخيارات هذه. وكان ذلك يعني أن الإصلاحيين، الذين لهم مناصرون في كل مكان، وبخاصة في الجمهوريتين الصناعيتين كرواتيا وسلوفينيا، فتحوا كل الجبهات في حربهم ضد المركزية، بما في ذلك مسألة المساواة بين الجمهوريات والقوميات، وهي مسألة حسّاسة ومحرّمة. وكانت أولى الطلقات في هذه الحرب رسالة اللجنة المركزية في آذار/مارس ١٩٥٩ إلى كل منظمات الحزب تم فيها تذكير الشيوعيين بحدة بوجوب المحافظة على المساواة بين الأقليات وتعزيزها. وقد أشارت الرسالة إلى وضع الأقلية الألبانية التي تشكل أكثرية إقليمية في كوسوفو[١١].

شكل انضمام تيتو إلى الإصلاحيين اللحظة الحاسمة في التطور السياسي ليوغسلافيا في فترة الستينيات المضطربة. وقد حدث ذلك في العام ١٩٦٢ في الاجتماع العام للجنة المركزية لرابطة الشيوعيين اليوغسلافيين، عندما أعلن تيتو «أن علينا أن نأخذ اللامركزية بمثابة نقطة انطلاق لنا»[١٢] وبعد ذلك تزايدت مساندته لإدوارد كاردلج (Edward Kardlej)، منظّر الحزب الشيوعي السلوفيني الذي ربط بشكل صريح مشكلات الإصلاح الاقتصادي بالمساواة القومية[١٣]. وأصبح تيتو مقتنعاً بأن المحافظة على السيطرة المركزية (الصربية في الغالب)، التي كثيراً ما لبست قناع اليوغسلافية، تضعف النظام بشكل متزايد. لكن رغم جهود تيتو لجعل منظمة الحزب الصربي تُجارية في هذا الموقف، فإنه لم يواجه في صربيا إلا الصمت والصدود. وذلك ما قاد إلى الصدام. ففي الاجتماع العام الرابع للجنة المركزية لرابطة الشيوعيين اليوغسلافيين (تموز/يوليو ١٩٦٦)، الذي تبع الإصلاح الاقتصادي لعام ١٩٦٥، قرر تيتو ضرب جهاز الأمن التابع لرانكوفتش ـ القاعدة التنظيمية لمقاومة دعاة المركزية. لكن سقوط رانكوفتش، وفقاً لأحد التيتونيين الصرب، ولد مخاوف صربية:

> كان هناك في بلغراد شعارات مختلفة أطلقتها العناصر المعادية. منها، على سبيل المثال، أن ذلك صراع موجه ضد

> صربيا، وما الذي سيحدث الآن لصربيا، ومن سيمثل المصالح الصربية، الخ[١٤].

أشارت إزاحة رانكوفتش وتطهير جهاز الأمن إلى حدوث توازن أكبر في العلاقات القومية. فقد تزايد تحدي الهيمنة الصربية في الوكالات الفيدرالية، وكذلك الأمر بالنسبة لأساليب الذراع الطويلة في التعامل مع غير الصرب. وأحرز الكروات والمسلمون البوسنيون تقدماً ملحوظاً. لكن الألبان كانوا أكبر الرابحين، حيث أن تجاوزات رانكوفتش كانت على أشدها في كوسوفو. فتزايدت قوة الأغلبية الألبانية في المقاطعة (٧٧,٤ بالمئة من سكان كوسوفو في العام ١٩٨١). ومع تصاعد المخاوف الصربية تبعاً لذلك، أخذ دوبريكا كوزيتش (Dobrica Cosić)، وهو من الروائيين الصرب الطليعيين، ينتقد سياسة الحزب. ففي أيار/مايو ١٩٦٨، قال في الاجتماع العام لعصبة الشيوعيين الصربيين، أن الحزب لم يعد يمكنه أن يحتمل:

> التغاضي عن الاعتقاد الواسع في صربيا بأن العلاقات بين الألبان والصرب تزداد سوءاً، وأن الصرب والمونتونغريين يشعرون بأنهم مهددون، وأن هناك ضغوطاً تمارس عليهم لدفعهم إلى الهجرة [من كوسوفو]، وأن الصرب والمونتينغريين يستبعدون بشكل منهجي عن المواقع القيادية... وأن المقياس الصحيح للميل الشوفيني والذهان القومي بين أعضاء القومية الألبانية لا يؤخذ...[١٥].

ولم تؤد التظاهرات الألبانية في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٨، حيث رفع شعار «جمهورية كوسوفو» لأول مرة، إلا إلى زيادة المخاوف الصربية من التهديد الألباني المتنامي.

لا يمكن قول الشيء نفسه عن تيتو. فثقته بنخبة الحزب الألباني في كوسوفو استمرت بالتعاظم. وقد اختار الطلاب المتظاهرين في بلغراد في حزيران/يونيو ١٩٦٨ وهمّشهم، ومن ثم أزاح التحدي الأهم عن طريق الوحدوية «التقدمية» في سنواته الأخيرة. وشجع تنامي لا مركزية الدولة اليوغسلافية («فدرلة الفيدرالية») وإعادة تثبيت كرواتيا. ورغم اصطدامه مع قيادة الحزب الكرواتي في العام ١٩٧١، فقد أزاح أيضاً القيادة الخلاّقة للحزب الصربي المتمثلة في ماركو

نيكززيتش (Marco Nikerzić) ولاتينكا بيروفتش (Latinka Perović) في العام ١٩٧٢. ومن ثم أضعف المؤسسة الصربية فبرز فيها الصرب المعارضون للمركزية (ميلوس مينتش وميركو بوبوفتش) على غير عادة. وكانت قمة تناقض تيتو مع صربيا دستور سنة ١٩٧٤ الذي رفع مقاطعتي كوسوفو وفوجفودينا اللتين تتمعان بالحكم الذاتي في صربيا إلى مستوى الجمهورية الفعلية، فيما أدخل في الوقت عينه نظام التكافؤ المطلق في العلاقات بين الجمهوريات والتناسبية في مشاركتها في الأجهزة الفيدرالية. ومنذ ذلك الوقت، صارت الحكمة من وراء ذلك الترتيب موضع صراع. ولم يتضح الضعف البنيوي الرئيسي للدستور ـ أي استناده على ديمومة حكم عصبة الشيوعيين اليوغسلافيين ووحدتها ـ إلا في وقت متأخر جداً.

كان عدم رضى صربيا على دستور ١٩٧٤ والوضعية المترقية للمقاطعتين اللتين تتمتعان بحكم ذاتي ملحوظاً في أواخر السبعينيات. فقد عيّن دراغوسلاف درازا ماركوفتش، رئيس صربيا، لجنة مهمتها البحث في الطرق والوسائل «لتكوين صربيا بمثابة دولة ومجتمع سياسي اجتماعي أحادي». وشكلت تقارير اللجنة المعروفة باسم «الكتاب الأزرق» مصدراً للصراع في القيادة الصربية في تموز/يوليو ١٩٧٧، فضلاً عن مفهوم ماركوفتش بأن «المساواة بين الجمع [الأجزاء المكوّنة ليوغسلافيا] لا يمكن تحقيقها في ظل ظروف عدم المساواة بالنسبة للصرب»[١٦]. مع ذلك، بدأت الحملة الصربية الواسعة النطاق على دستور تيتو بعد وفاة تيتو في العام ١٩٨٠. ووجد الزعماء الصرب الذريعة في المظاهرات الألبانية الحاشدة التي هزت كوسوفو واستدعت استخدام الأسلحة النارية في آذار/مارس ـ نيسان/أبريل ١٩٨١. فدعواتهم لإضعاف الحكم الذاتي لا تتحقق إلا بتضخيم التهديد الألباني وتهديد«دعاة الحكم الذاتي» في فوجفودينا، وهم ليسوا بالضرورة أعضاء من المجتمعات الهنغارية أو الكرواتية أو السلوفاكية أو الرومانية، وإنما كانوا بغالبهم من الصرب المحليين. وكانت هذه التعبئة معادية للألبانيين بالفطرة، ولكنها كانت أيضاً معادية للتيتوية ويوغسلافيا. وشاركت الأنتلجنسيا الصربية بهذه الحملة الصاخبة.

كانت سلسلة قصائد غويكو ديوغو (Gojko Djogo) التي صدرت في العامين ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ بعنوان «الأزمنة الغامضة» والتي منعت وساهمت في سجن صاحبها، إحدى أول الهجمات المباشرة ضد تيتو («الجرذ الهَرِم الآتي من دِدِينج»)[١٧]. وتبعتها التواريخ الإصلاحية المشوشة لڤلاديمير ددِجر (Vladimir

(Dedijer) التي كانت مهمتها الرئيسية إنزال تيتو من مقام المعصوم عن الخطأ[١٨]، والروايات المقنّعة قليلاً لدوبريكا كوزيتش، التي أعطي فيها الشيوعيون الصرب دور منفذي مؤامرات الكومينترن المعادية للصرب. «كيف أمكنك» يقول أحد الشخصيات الرئيسية لكوزيتش إلى شيوعي قيادي» كيف أمكنك أيها الرجل اتباع أوامر الكرملين والأوغاد الكوزموبوليتانيين التابعين للكومينترن، والعمل على تمزيق يوغسلافيا، أرض الأجداد التي حاربت من أجلها لسنوات والتي من أجلها سقط نصف شعبك [الصربي]؟ إشرح لي أي نوع من التهاب السحايا أصابك... وأصاب الكثير من الشيوعيين الصرب حتى تُثقل بأشد أعداء شعبك!»[١٩].

كانت الأكاديمية الصربية للعلوم والفنون المركز الروحي لإعادة القومية الثقافية الصربية. ففي أيار/مايو ١٩٨٥ قرر أعضاء الأكاديمية في اجتماعها السنوي تأليف لجنة لكتابة مذكرة تعبّر عن رأي الأكاديمية بالوضع السائد في يوغسلافيا. وقد أذيعت مسوّدة عن هذه المذكرة في حملة مضادة بدأها التيتويون في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦. وكانت هذه المسوّدة التي أدينت ومُجدت بالتناوب هي التي حظيت بأبعاد شبه أسطورية وعرفت بمذكرة الأكاديمية الصربية للعلوم والفنون. وبالعودة إلى الماضي، كانت هذه الوثيقة ابنة كبح الذات. فقد كتبت في وقت كان الخطاب السياسي لا يزال ماركسياً، وعملت بجدّ على هدم الصرح الدي بناه تيتو بأكمله. ويجدر بنا الإشارة الى مقطع منها:

> إن الإصلاح الاقتصادي في العام ١٩٦٥ كان في جوهره تغيّر في الاتجاه الاستراتيجي الأساسي للتطور الاجتماعي: فقد استبدل مشروع التحرر الاقتصادي بمشروع الدمقرطة السياسية. واستبدلت فكرة اللامركزية بفكرة الإدارة الذاتية التي كان جوهرها إزالة جفاء السياسة، ما أدى إلى إنشاء مراكز إقليمية لقوة منعزلة. واستبدلت روح الفردانية التملكية والدفاع عن مصالح المجموعات بمبادىء التضامن والعدالة الاجتماعية. وأصبحت الإرادية السياسية الآن جامدة ومحددة في إطار الدفاع عن النظام حتى عندما أصبح ظاهراً أن النظام غير متسق وغير فعال، بعد أن كانت مقدامة وديناميية في العقود الأولى بعد الحرب عندما كانت تستطيع الاعتماد على الدعم الواسع من الشعب[٢٠].

كان الموقف الجوهري للمذكرة أن تيتو اتبع سياسة تمييز ثابتة ضد الصرب وصربيا. ومرد ذلك اعتماده المفترض على عداء الكومينترن للصرب («في محاولاته لتحقيق مفاهيمه الاستراتيجية والتكتيكية العالمية، إتجه [الكومينترن] نحو تفكيك يوغوسلافيا. وقد وجد مبرّرة الإيديولوجي في المواجهة بين الأمة الصربية المضطهِدة «والأمم المضطهَدة الأخرى»). وكانت نتيجة ذلك «الإخضاع الاقتصادي» لصربيا عن طريق سلوفينيا وكرواتيا و «الهيمنة السياسية والاقتصادية» للأخيرة وتقسيم صربيا بدستور ١٩٧٤ وعدم مساواتها بغيرها في الفيدرالية و «إبادة» الصرب في كوسوفو («الإبادة المادية والسياسية والقانونية والثقافية للشعب الصربي في كوسوفو ومِتُوهِيا هي الهزيمة الأشد في تاريخ الكفاح الذي قادته صربيا للتحرر منذ أوراساك [ثورة كاراديوردجي ضد الأتراك] في العام ١٨٠٤ إلى ثورة [الأنصار] عام ١٩٤١»)، وتراجع تواجد الصرب واستقلالهم الذاتي الثقافي في كرواتيا («باستثناء فترة [الحرب]، لم تكن المخاطر تتهدد صرب كرواتيا كما تتهددهم اليوم»)، وتنامي المراكز الصربية التي تتمتع باستقلال ذاتي («الزعماء السياسيون في فوجفودينا لا يعملون لمصلحة الجوار والتكامل، إنهم يسعون وراء مزيد من الاستقلال والانفصال عن صربيا»)، وتحطيم التراث الصربي عند حدود الجمهوريات («إن اغتصاب التراث الثقافي الصربي وتقسيمه قد ذهب بعيداً جداً، فالمدارس تعلم تلامذتها أن [الشاعر والحاكم المونتينغري] بيتر II بتروفتش نيوغوس ليس كاتباً صربياً)، والخوف المرضي من الصرب[٢١]. وببساطة، لم تُفهم صربيا في الشمال الغربي الغني (سلوفينيا وكرواتيا) وفي الجنوب الشرقي الفقير (البوسنة والهرسك وكوسوفو ومقدونيا). لقد كانت ضحية «الائتلاف المعادي للصرب»[٢٢].

ذاع أمر المذكرة بعد أربعة أشهر على انقضاء المؤتمر العاشر لعصبة الشيوعيين الصرب، وصارت آمال المذكرة وآمال القادة الجدد لعصبة الشيوعيين الصرب متشابكة في بعض الأوجه. واجتمعت أعلى هيئة لاتخاذ القرار في الحزب الصربي في أيار/مايو ١٩٨٦ في جو من التحدي. لم تكن صور تيتو تزيِّن الجدار خلف منصة المؤتمر، وإنما صورة كبيرة لقبضة. انتخب سلوبودان ميلوسيفتش (ولد سنة ١٩٤١ رئيساً جديداً للجنة المركزية لعصبة الشيوعيين الصرب، وهو رئيس سابق لبنك بلغراد ولم يكن معروفاً في أوساط الجمهور. وبه اكتسب الشيوعيون الصرب زعيماً متشدداً يتفق مع المقدمات الأساسية للمذكرة. وسرعان ما تحسّس ميلوسيفتش الفرصة في المخاوف الصربية. فوضع شيوعيي كوسوفو في موقف

دفاعي دائم باتهامهم بالتواطؤ في «الإبادة» المزعومة للصرب[٢٣]. وفي تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٦، بدأ صرب كوسوفو الراديكاليون حملة ضد القيادة الشيوعية الألبانية لكوسوفو التي جرى تطهيرها مرتين والتي تتسم عموماً بالطواعية. اقتحمت وفود صربية المجلس الفيدرالي في بلغراد وتقدمت بالتماسات عاطفية لحمايتها من أعمال الاغتصاب المزعومة الواسعة للنساء الصربيات، والتي قام بها الألبان بدافع سياسي («لقد أقسم الصرب على البقاء في كوسوفو، ليغتصبوا، فسوف نغتصب أيضاً»[٢٤]. ولقيت القوالب التي تصوّر أن العائلات الألبانية الخصبة تريد أن تغرق الصرب في بحر من العَرقيّات البيضاء دعماً رسمياً[٢٥].

كان تشجيع ميلوسيفتش لإطلاق القوالب الألبانية في صلب حلّه السياسي المباشر ـ تعديل دستور عام ١٩٧٤ بإجراء خفض حاد للحكم الذاتي لكوسفو وفوجفودينا. وفي كلمة أمام ناشطي الحزب في كراجويفاك في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦، صاغ ميلوسيفتش برنامجه:

> أن صربيا لا تسعى لأن تكون جمهورية بأكثر من الجمهوريات، لكنها لا تسمح بالتأكيد أن تكون جمهورية بأقل من الجمهوريات الأخرى. ولا يمكن أن يكون وجود مقاطعتين اشتراكيتين مستقلتين ذاتياً في صربيا مبرراً لأن تنكفىء صربيا داخل حدودها الداخلية. . .

لكن نظراً لأنه كان يدرك أن سيطرة صربيا على المقاطعتين تجعل منها «جمهورية بأكثر من الجمهوريات الأخرى» (يتصاعد تمثيلها في الفيدرالية ثلاث مرات تقريباً بحيلة قانونية)، فقد تنبّأ أن تكون التغييرات التي ذكرتها صعبة المنال. فالمناطق والأفراد الذين تتعرض مصالحهم للخطر سوف يكونون ضد [التغيير][٢٦].

وبما أن الدستور اليوغسلافي لا يتغير إلا بموافقة جماعية للجمهوريات الست والمقاطعتين المستقلتين ذاتياً، لم يكن بوسع ميلوسيفتش أن يربح إلا بالحيلة.

لم يكن بالمستطاع تحقيق نوايا ميلوسيفتش إلا بالسيطرة السياسية والقومية الكاملة على الصرب. وقد أعلن عن نواياه في ليلة ٢٥ نيسان/أبريل ١٩٨٧ عندما ألقى كلمة عاطفية أما ممثلي الصرب في ملعب كوسوفو بعد عدة ساعات على إفساد اجتماعهم في صدام مع شرطة كوسوفو ذات الأغلبية الألبانية. اتخذ ميلوسيفتش موقفاً مضاداً للشرطة وأعفى الصرب من أي انحرافات إيديولوجية في محاولاتهم

لإبطال الاستقلال الذاتي لكوسوفو. فقال: «باختصار شديد، مثل هذه الاجتماعات ليست اجتماعات للقوميين. إن هذه الاجتماعات ليست اجتماعات عدائية»[٢٧]. لكن كان ينبغي على ميلوسيفتش أن يطهر عصبة الشيوعيين الصرب من المترددين قبل أن يقدم على قلب سياسة تيتو في كوسوفو. وقد تحقق له ذلك في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧، في الدورة الثامنة للجنة المركزية لعصبة الشيوعيين الصرب، عندما تخلّص من دراغيسا بافلوفتش وإيفان ستامبولتش، ممثلاً الجناح المعتدل بعض الشيء في القيادة.

كانت المعارضة الصربية الشيوعية لميلوسيفتش تدرك كيف يتلاءم ميلوسيفتش مع المخاوف الصربية. بل كانت تدرك أيضاً هامشيتها. فقد أرسل بوغدان بوغدانوفتش، عمدة سابق لبلغراد ومهندس وضمير اليسار الصربي، رسالة إلى ميلوسيفتش. ذكر فيها أن صربيا تعبت من قادتها ومن تاريخها المضلّل:

> إن صربيا تعبة من خوفها من الأفكار التجريدية، من الأفكار التجريدية العليا، وفوق كل شيء، تعبة من التعليل المبسّط لماديتها - الأكثر مادية في العالم... إن صربيا في الشرق، على حدود الحضارة، تعبة من الحضارة التي لم تلامسها أبداً في الحقيقة... إن صربيا تعبة من خصومتها مع أوروبا التي لا تعرفها أو تفهمها، ومن خصومتها مع أوروبا الوسطى التي تستخفّ بها وتحتقرها، إنها تعبة من خوفها غير المبرر الهزلي من النمسا... تعبة من خيارها الشرقي، ومن هوسها بالتحرر والتغيير الاجتماعي الخلاصي، تعبة من البروميتيوسيين التقدميين ومن أرثوذكسيتها الأبدية السياسية، وكل شيء آخر...[٢٨].

لقد تنبأ بوغدانوفتش، إلى حد ما، بخطوة ميلوسيفتش التالية، إنشاء منظمات جماهيرية جديدة تحاول هزّ استقرار أكبر قدر ممكن من يوغوسلافيا عن طريق العنف الخارج على القانون. كانت «اجتماعات التضامن» هذه رأس حربة ما أسمته وسائل الإعلام التي يسيطر عليها ميلوسيفتش «بالثورة المضادة للبيروقراطية». وكانت «عودة الشعب» إلى السياسة تعني المظاهرات الحاشدة التي تنظمها القيادات القومية الصربية المتنوعة، وشرطة ميلوسيفتش في آخر الأمر، ضد القيادات القائمة في كوسوفو وفوجوفودينا ومونتينغرو، وقد أقصيت كل تلك القيادات تحت الضغط في العامين ١٩٨٨، ١٩٨٩ ليحل محلها موظفون موالون لميلوسيفتش. لكن تلك

المناطق كانت ضعيفة أمام تهديدات ميلوسيفتش. فالعقبة الحقيقية تكمن في مكان آخر، في الشمال الغربي - في سلوفيينا وكرواتيا.

كانت علاقة صربيا بالشمال الغربي متوترة على الدوام. فكرواتيا كانت قائدة مقاومة التفوق الصربي في فترة ما بين الحربين، وكانت تعامل تبعاً لذلك. وقد استمر هذا الدور في فترة ما بعد الحرب، وإن بشكل مختلف. فبينما كان الكفاح الكرواتي، الذي قاده بين الحربين حزب الفلاحين الكروات بزعامة ستيبان راديتش (أصيب بجراح قاتلة داخل برلمان بلغراد في العام ١٩٢٨) وفلادكو ماشِك (اعتقل ونُفي من قبل النظام الديكتاتوري للملك ألكسندر في أوائل الثلاثينيات) واضحاً من الناحية الأخلاقية ولا تشوبه شائبة، صارت الحركة القومية الكرواتية موصومة بسجل الأوستاش (المتمردون)، وهم منظمة متشددة تنشد الاستقلال تدرّجت لكي تصبح فاشية. رعت ألمانيا وإيطاليا هذه المنظمة في الثلاثينيات وتناوبت ما بين إعلاء دورها والتقليل منه تبعاً لتلبّد جوّ العلاقات مع بلغراد أو تحسنه. وبعد هجوم المحور على يوغسلافيا في العام ١٩٤١، نصَّب موسوليني وهتلر الأوستاش في السلطة في زغرب، جاعلين منهم نواة النظام التابع لدولة كرواتيا المستقلة الحديثة التكوين، وهو نظام حكم ثنائي إيطالي - ألماني يستند على إلغاء يوغسلافيا[٢٩].

لو كان الكروات سئلوا في العام ١٩٤١ إن كانوا يحبذون الاستقلال، لأجاب معظمهم بالإيجاب. وقد استغلت برلين وروما هذا الشعور - لعرض شبه استقلال على كرواتيا، كان يصغر في المناطق ذات الغالبية الكرواتية الكبرى (دلماتيا) ويكبر في المناطق ذات الأقلية الكرواتية (البوسنة والهرسك). كما فرضوا أيضاً ديكتاتورية إيديولوجية تقوم على منظمة الأوستاش الصغيرة، التي لم تكن وحداتها العسكرية الموجودة فعلاً في إيطاليا تتعدى ٥٠٠ رجل في نيسان/أبريل ١٩٤١. ولو أن الأوستاش انصرفوا إلى رعاية مخازن المحور في أثناء الحرب، لما فاقت سمعتهم السيئة سمعة المتعاونين مع المحور في بلجيكا وهولندا. لكن سجلهم كان مريعاً (اضطهاد عنيف للصرب واليهود والغجر والكروات المعادين للفاشية) حتى بات موضع نقاش لكل من يعارض استقلال كرواتيا، بل وحتى الشخصية الفردية الكرواتية بحد ذاتها. وهكذا صار يمكن بسهولة إطلاق صفة الفاشية على المصلحة الذاتية الكرواتية أياً كان مصدرها (بما في ذلك الشيوعية الإصلاحية والليبرالية)، بمساعدة تلميحات تفسّر تفسيراً إجرامياً. وكان ذلك أغراء لم يفشل أي صربي أو توجّه صربي أو مركزي في استغلاله بعد الحرب. وبالإضافة إلى ذلك، كان هناك

ميل إلى تضخيم الجرائم التي ارتكبها الأوستاش. فعلى سبيل المثال، صوّر معسكر الاعتقال الشهير، الذي أقامه الأوستاش في جانيسوفان وقتل فيه ما بين ٦٠٠٠٠ و ٨٠٠٠٠ من نزلائه الذين لم يكونوا جميعاً من الصرب، على أنه «ثالث أكبر معسكر إبادي في أوروبا»، حيث قتل فيه الأوستاش ٧٠٠٠٠٠» من «الصرب فقط»[٣٠].

كان المقصود من تضخيم جرائم الأوستاش تعزيز موضوعة اتساع تأييدهم. غير أن أقلية من الكروات فقط كانت تؤيد الأوستاش. وبغياب حركة مقاومة كرواتية لا شيوعية، شارك الكروات على نطاق واسع في حركة الأنصار، ومن ثم قدموا شهادة كبيرة على عدائهم للأوستاش. ففي النصف الثاني من العام ١٩٤٤ كانت حركة الأنصار في كرواتيا تعد نحو ١٥٠٠٠٠ مقاتل تحت السلاح ـ ١٠٠٠٧٠ من الوحدات العاملة كانوا من الكروات (٦٠٧٠٣ أو ٦٠,٦٦ بالمئة) والصرب (٢٤٥٢٨ أو ٢٤,٥١ بالمئة) والسلوفينيين (٥٥١٣ أو ٥,١١ بالمئة) وغيرهم[٣١]. (كانت مشاركة الصرب في وحدات الأنصار الكرواتية أعلى من نسبتهم في تعداد سكان كرواتيا ـ ١٤,٥ بالمئة في العام ١٩٤٨ ـ ويمكن تفسيرها بقسوة الإرهاب الأوستاشي المعادي للصرب). مع ذلك، لم يبد أن الدليل على مناهضة الكروات الفاشية قد أعاد تأهيل الحركة القومية الكرواتية. فخارج يوغسلافيا، كان تيتو وإيفان ريبار ونخبة الأنصار الكروات يوغسلافيين فحسب. لكن أنتي بافليتش وأتباعه الأوستاش كانوا كرواتاً. وإذا ما أقدم الشيوعيون الكروات من أمثال أندريا هبرانغ في العام ١٩٤٨ أو القيادة الإصلاحية لرابطة الشيوعيين الكروات في العام ١٩٧١ على إظهار إفراط في الولاء القومي الكرواتي المسموح به، فإنهم يصبحون أيضاً أوستاشاً في الداخل والخارج. وبتدبير من ميلوسيفيتش حدث ذلك أيضاً لتيتو بعد وفاته. فقد جاء على لسان برانا كرنسفيتش، وهو هجّاء ومجادل عنيف من بلغراد مقرّب لميلوسيفيتش:

> من الواضح أن تيتو في دفاعه عن استقلال دولة كرواتيا أخفى الحقيقة عن [معسكر اعتقال] جاسينوفان وإبادة الصرب. ومن الأوضح أن يوغوسلافيا بريوني كانت دمية في يد تيتو ـ جزء من الحماقة الشيوعية التي تخفي تحت واجهتها الإيديولوجية دولة كرواتيا المستقلة...[٣٢].



تظهر الصورة الثانية (الشكل ٢)، وقد رسمت في أيلول/سبتمبر ١٩٨٩، الإمساك بالغول[٣٣]. يقوم اثنان من الأوستاش، وُسِمت قبعتاهما العسكرية بالحرف U، بالاصطياد بالصنارة عند ضفة أحد الأنهر. وتتصل قصبتهما بشريط شائك يتلاعبان به بطفل صربي يضع قبعة مميزة على رأسه النازف، وقد فقئت إحدى عينيه. وتظهر جثث أطفال آخرين تجري طافية مع النهر. وتظهر أطراف أطفال آخرين متدلية من شبكة صيد. ويبدو وجها الأوستاشيين الأحمقين متوهجين

استمتاعاً باللعبة. إنهما يستمتعان برياضة اصطياد ضحاياهما بالشبكة. ونتيجة لذلك، فإن محاولات الشيوعيين وغيرهم للإشارة إلى جرائم التشتنيك الصرب يجب أن تبدو على أنها تهرّب. فوفقا لمذكرة الأكاديمية الصربية للعلوم والفنون، «إن التناظر في الأخطاء التاريخية الذي تفرضه الإيديولوجية [الشيوعية] الحاكمة وسياساتها لا يمكن القبول به»(٣٤).

أتيحت الفرصة ليوجين ديدو كفاتيرنك، وهو عضو بارز في حركة الأوستاش ومسؤول شخصياً عن العنف المضاد للصرب، في التفكير في ذلك الموضوع في منفاه غير المريح في بيونس آيرس خلال الخمسينيات. وقد خلص إلى أن «معاداة الصربية كانت جوهر مذهب الأوستاش، ومبرر وجودهم»(٣٥)، وكان مصيباً بذلك. واستناداً إلى ذلك شرع المؤرخون القوميون الصرب، المنحازون إلى ميلوسيفتش، لإثبات أن أي مقاومة لبلغراد، تميل بالضرورة باتجاه الأوستاش والإبادة، سواء بين الكروات أو غيرهم. ولا يقل عن ذلك أهمية أن الأوستاشية لم تكن مرتبطة بفترة الفاشية وحسب، وإنما هي اتجاه كرواتي متواصل. وكان أول ما كُتب في هذا الموضوع مقالة للمؤرخ فازيليج كرستيتش في العام ١٩٨٦. فاستناداً إلى تفسيرات خاطئة وعشرة استشهادات (تمتد من سنة ١٧٠٠ إلى ١٩٠٢) وأربعة حوادث (واحدة منها جدية فحسب) وملاحظات عابرة سابقة أدلى بها إيفان ريبار، خلص كرستيتش إلى أن:

> إبادة الصرب في أوستاشا [كرواتيا] ظاهرة نوعية في عيشنا المشترك مع الكروات لقرون طويلة. فالتطور الواسع لفكرة الإبادة في مراكز معنية في المجتمع الكرواتي، الذي كما يشهد د. ريبار، ليس له بالضرورة قاعدة ضيقة ـ وإنما عريضة ـ قد امتدت جذوره عميقاً في وعي كثير من الأجيال(٣٦).

وقد اختزل كتّاب آخرون هذه الخلاصة إلى توكيد مبسّط حول «الطبيعة الإبادية» للكروات، أو بشكل أقل إرباكاً، إلى أن كل الكروات في الواقع أوستاش.

في العام ١٩٨٩ كان الكروات يستعيدون ببطء الإمساك بزمام الأمور بعد فترة من الصمت الكرواتي العظيم الذي ساد منذ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧١، عندما أزاح تيتو القيادة الإصلاحية لرابطة الشيوعيين الكروات التي يرأسها سافكا دابسيفيتش ـ كوشار وميكو تريبالو. وكان هذان الشيوعيان المعتدلان اتبعا مساراً

إصلاحياً مماثلاً لحركة الإصلاح التي قادها دوبتشك في تشيكوسلوفاكيا. وقد سقط الإصلاحيون الكروات، على غرار كل الإصلاحيين في أوروبا الشرقية في الستينيات وأوائل السبعينيات، لأنهم سعوا إلى تليين نظام القيادة في السياسة والاقتصاد. ولم يكن تيتو ليسمح بهذا التحرّك. فقد قال في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧١ «أقول لكم بصراحة، إن يوغسلافيا سوف تتفكك بدون رابطة الشيوعيين ـ إذا ما اندفعت [الرابطة] بتهور نحو الانحطاط»[٣٧]. ونتيجة لذلك، كانت إزاحة الإصلاحيين الكروات مبرّرة كتدبير في الكفاح ضد القومية الشقاقية، التي يُزعم أن الإصلاحيين يستخدمونها كقاعدة للضغط على مركز الفيدرالية. ولكن، كما يحدث غالباً، فقد أفلت مدى التطهير من السيطرة وأساء بعمق إلى الحساسيات القومية الكرواتية، وبخاصة عندما اتخذ شكل انتقام تمارسه الأقلية الصربية في كرواتيا. فرابطة الشيوعيين الكروات، التي استعادت حديثاً (للمرة الأولى منذ الحرب) النزر اليسير من الاحترام كمؤسسة لا تحرجها نياشينها الكرواتية، صارت مجدداً حزب القمع والاحتراف. فقد أبرزت ولاءاتها القومية المريبة عن طريق إعادة تعريف القومية الكرواتية بمثابة المعقل الرئيسي «للثورة المضادة». وبكلمات تيتو «طالما يوجد خصم أمامنا، ينبغي علينا أن نهاجمه ونضربه. وإذا لم ينجح التعليل. فهناك وسائل أخرى»[٣٨].

في العام ١٩٧٢ اختار تيتو مجموعة من القادة الجدد لرابطة الشيوعيين الكروات، الهوساك والبيلاك في كرواتيا، واستخدم «الوسائل الأخرى» لمهاجمة آلاف من الشخصيات السياسية والثقافية الكرواتية. وقد صاحب عملية إخضاع كرواتيا أعمال السجن والمحاكمات الصورية والطرد والتطهير في الجامعات ووسائل الإعلام، والهجرة الجماعية السياسية و «الاقتصادية»، وإعلاء شأن الشهود المرتشين وعملاء الشرطة الفاسدين. وكانت الشخصيات القيادية لكرواتيا ما بعد الشيوعية (درازن وبوديسا وفلادو غوتوفاك وماركو فريليكا وفرانيو تودجمان، وهؤلاء بعض زعماء الأحزاب الجديدة)، من بين الذين أودعوا السجن. وقد أصبحت الكنيسة الكاثوليكية التي أهينت، دون أن تُقاضى، الوعاء الوحيد للأفكار المعاكسة. وكان الأثر الحقيقي لذلك، على الأقل بالنسبة للكروات، استمرار إزالة الشرعية عن يوغسلافيا. فالعصيان الهادىء في العامين ١٩٧١ ـ ١٩٧٢ الذي قلّل من شأنه المراسلون الغربيون في سبيل الحفاظ على عدم انحياز تيتو الذي يصبّ في مصلحة الغرب، جعل كرواتيا فائضة في سياسات التيتوية. فالزعامة الكرواتية ما بين

العامين ١٩٧٢ و ١٩٨٩ كانت غير شرعية في جوهرها. ولم يكن يهم كثيراً إذا ما كانت تضم في عدادها دوغمائيين فاسدين مثل ستيب سوفار، الرئيس قبل الأخير للحزب الفيدرالي، أو انتهازيين مثل أنتي ماركوفتش، آخر رئيس وزراء ليوغسلافيا. ولم يكن ليتحسن تهميش كرواتيا بفعل تهميش صربيا أيضاً بعد تطهير قيادتها الليبرالية في العام ١٩٧٢ ولا بالمكاسب (الكون) فيدرالية لدستور عام ١٩٧٤.

أخفقت القيادة المفروضة على رابطة الشيوعيين الكروات في نهاية السبعينيات في عملها كحصن لتيتو. فقد شعر التيتويون الكروات، المتعودون على طريقة التجريد من الأهلية، أن بوسعهم بسهولة إسكات الانتلجنسيا الصربية القومية بعد وفاة تيتو. وقد حاول ستيب سوفار بالفعل الضغط على القيادة الصربية من خلال دور «المنحرفين عن المبادىء الشيوعية» («الكتاب الأبيض» لعام ١٩٨٤)، الذي كان أكثر ثقلاً في قسم بلغراد من الأقسام المتعلقة بزغزب. لكن هذه الحيلة فقدت جدواها عندما انضمت رابطة الشيوعيين الصربيين إلى المنشقين القوميين وأخذت تشجع اتهام التيتويين الكروات غير القوميين على بأنهم «أوستاش حمر». ولا ريب في أن سخرية هذه الحالة فاتت القيادة الكرواتية التي لزمها بعض الوقت لتدرك مدلولاتها. كما كان من الصعب التكيف مع خصم للمعتقدات القديمة كميلوسيفتش، الذي كان يعمل على تحطيم كل مبادىء تيتو. ونتيجة لذلك اختلف التيتويون الكروات فيما بينهم حول الطريقة الفضلى لوقف ميلوسيفتش (مؤيدو سوفار اليساريون مقابل مؤيدو ميكا سبيلياك)، لكن، نظراً لكونهم مؤسسة تسوية، لم يكن لديهم الوسائل لاتباع الاستراتيجية الوحيدة الناجحة ـ أي البديل الديموقراطي وقد حدث ذلك في سلوفينيا.

كان السلوفينيون يميلون إلى تشكيل الزاوية غير الحادة في المثلث اليوغسلافي. فهم الأقل عدداً ـ والأكثر ازدهاراً صناعياً ـ بين الأمم السلافية الجنوبية الرئيسية، وكانت المشاريع الألمانية الإيطالية راغبة بالحصول على أراضيهم، ما أدى إلى تقسيم سلوفينيا بين الألمان والإيطاليين في زمن الحرب. كما أن تاريخهم، خلافاً للكروات، لم يكن مثقلاً بتراث الدولة المتجذر في الطبقة العليا، ما جعلهم أقل سخطاً على التفوُّق الصربي. فطالما كانت روما وفينا (أو برلين) تشكلان تهديداً، كان السلوفينيون يجدون مخاطر أقل وفوائد أكبر في الدولة اليوغسلافية من أي بديل آخر. ولما لم يكن هناك مسائل أراضٍ أو أقلية تخلق مشكلات في علاقة السلوفينيين

مع الصرب، لم ير السلوفينيون أي فائدة لهم في دعم كرواتيا. فخلال فترة ما بين الحربين فضلاً عن فترة حكم تيتو، تجنّب زعماؤهم ميادين القتال بين الصرب والكروات، لمصلحة بلغراد على الدوام. ونتيجة لذلك أتيح لهم مجال أكبر للتعبير عن شكوكهم بشأن المركزية، كما كان يفعل إدفارد كاردلج، خليفة تيتو الظاهر، منذ العام ١٩٥٧. كان البرنامج الإصلاحي لكاردلج يستند على اللامركزية التدريجية... ولعل كارلدج، المهندس الرئيسي لدستور تيتو لعام ١٩٧٤، لم يكن يتوقع أن يثير عمله عاصفة الرفض الصربي. ولم يكن مقدراً له أن يواجهها، فقد توفي كارلدج قبل وفاة قائده. وكان جزءاً من ميراثه غير الشرعي الاعتقاد الصربي الواسع بأن كرواتيا وسلوفينيا قررا المصير الصربي لأربعة عقود من الزمن.

كانت القيادة السلوفينية لتشعر بالقلق من هذه التهم في أوقات أكثر تقلباً. غير أن سلوفينيا لم تكن في الثمانينيات مهددة من قبل إيطاليا والنمسا والدول الغربية الأخرى التي لم تعد أعداء وإنما أمثلة تحتذى. وبدلاً من ذلك، كانت العقبة الوحيدة أمام الأحلام السلوفينية بالتغرّب التدريجي توجد في يوغسلافيا. وكانت مصادر قلق سلوفينيا القمع الموجّه ضد الألبان في كوسوفو وتنامي تدخل جيش الشعب اليوغسلافي في مستنقع كوسوفو وسياسات التراجع إلى الوراء التي اتبعها سلوبودان ميلوسيفتش. بالمقابل، وضعت قيادة الحزب في لوبلجانا ثقتها في ما سمي الشيوعية الأوروبية منذ أواسط الثمانينيات، وهو توجّه توّج بتبني شعار «أوروبا الآن!» في العام ١٩٨٩. وبالفعل، لم يكن هناك كثير من الاختلافات الملحوظة بين الشيوعيين التكنوقراطيين الإيطاليين من أمثال جيورجيو نابوليتانو وميلان كوسان، زعيم الشيوعيين السلوفينيين. وكان يُعَبَّر عن التشابه في الموقف الليبرالي من تنامي «الحركة البديلة» ـ المعارضة الديموقراطية التي جمعت بشكل متزايد بين المطالب القومية السلوفينية والانتقاد المرير لسياسات جيش الشعب اليوغوسلافي/ الصرب في كوسوفو.

لقد كانت «الصحوة السلوفينية» من نتاج نخبة من المثقفين الذين تحلّقوا بالدرجة الأولى حول المجلة الأدبية (Nova Revija)، ومختلف الباحثين عن فضائح والثائرين الاجتماعيين الذين كانت تمثلهم أسبوعية الشباب (Mladina) أفضل تمثيل. أصبحت هذه البيئة الوسط أوروبية الشقاقية التي لم تعقها القيادة السلوفينية الليبرالية، بل وحتى شجعتها إلى حدٍّ ما، موضع حسد المعارضة الكرواتية وملجأً للمنشقين الكروات والبوسنيين المسلمين والألبانيين وحتى الصرب... ونشرت الصحف

المنشقة السلوفينية أول بيانات قانونية صادرة عن جيل العام ١٩٧١ من المثقفين الكروات. وكانت أسبوعية ملادينا (الشباب) أول مجلة يوغسلافية تسعى وراء جيش الشعب اليوغسلافي لكشف فساد الجنرالات الكبار، بمن فيهم الأدميرال برانكو مامولا، وزير الدفاع الفيدرالي («إذهب إلى البيت يا مامولا»)[٣٩]، وتجارة الأسلحة مع الأنظمة القمعية، مثل نظام منغستو هايلي ماريام في أثيوبيا. وكان المثقفون السلوفينيون من أمثال تاراس كرمونر أول من تحدّى شوفينيه الإجماع العريض لآراء المثقفين، وليس شوفينية القيادة الصربية فحسب. ففي «رسائل إلى صديق صربي» أوصى كرمونر أن يقوم نظراؤه:

> بالتخلي عن المركزية والمطالبة بنظام سكة حديدية موحّد وبرنامج تعليمي مشترك وكوسفة يوغوسلافيا ولغة رسمية يوغوسلافية وحدوية ومجتمع متجانس! والتخلي عن المطالبة بأي شيء ترفضه الأمم الأخرى! فلو سافرت معنا إلى سيتارا، أي المجتمع المدني، لتمكنت من العيش كيفما تشاء. فلن ينتظر منك أحد الخضوع للآخرين، ولن تحتاج إلى استعمال السوط مع الرافضين للخضوع[٤٠].

عندما أصبحت «المتلازمة السلوفينية» البديل الرئيسي لميلوسيفتش والجيش اليوغسلافي، نتيجة للمحاكمة العسكرية للكاتب في مجلة «ملادينا» جانيز جانا في حزيران/يونيو ١٩٨٨ بتهم ملفقة عن إفشاء أسرار عسكرية، صارت الانتقادات السلوفينية أكثر حدة. فقامت صحيفة الحزب السلوفيني بالتقدم بمطالب إلى صربيا:

> إمنحوا فوجفودينا وكوسوفو حكماً ذاتياً كاملاً من أجل حل مشكلة جمهورية صربيا. أو بخلاف ذلك: تصالحوا مع الحقيقة بأن مشاركة صربيا في إنشاء يوغسلافيا الثانية [الشيوعية] لم تكن ضرورية كما كانت عليه في إنشاء يوغسلافيا الأولى [ما بين الحربين]: تخلوا، ما دام هناك وقت، عن الأسطورة، بأن صربيا سوف تلعب الدور الأول في البلقان و [يوغسلافيا][٤١].

كانت سلوفينيا تتخذ موقفاً يتبع كرواتيا تقليدياً. ونتيجة لذلك صار السلوفينيون كرواتاً سياسيين في نظر وسائل الإعلام التي يسيطر عليها ميلوسيفتش.

في «الرسالة الحادية عشرة إلى صديق صربي». أعلن كرمونر أنه، رغم كونه

كاثوليكياً، يبقى «كالفينياً» عنيداً، وأن تحليل الكاثوليكية السلوفينية يظهر تشربها بالموضوعات الأساسية البروتستانتية التي لا تميّز السلوفينيين عن «الأرثوذكس والمسلمين والستالينيين اليوغسلاف فحسب، وإنما عما تبقى من كاثوليك يوغسلاف»(٤٢). وهذا التنازل مهم، رغم أنه خاطىء على نطاق واسع. فقد بنيت كوميونالية السلوفينيين والكروات على تراثهم الكاثوليكي المشترك، وهي الرابطة التي لا يغفل عنها المجادلون الصرب. وليس من المفاجىء أن يكون العامان ١٩٨٧ و ١٩٨٨ وقت تجدد الحملة على الكنيسة الكاثوليكية، وعلى الفاتيكان بوجه خاص، الذي كان يمثَّل على أنه «مدفوع تاريخياً بكراهية عمياء للسلافية والأرثوذكسية». وقد زعم أن هدف الفاتيكان في الثلاثينيات كان «كثلكة الصرب بمساعدة الاتفاقية البابوية»، التي فشلت أمام اعتراضات الكنيسة الأرثوذكسية الصربية. وبعد هذا الفشل «فقد الفاتيكان اهتمامه في إقامة علاقات جيّدة مع يوغسلافيا، وعمل مع كل القوى المتوفرة لديه، أي السياسات المؤيدة للإكليروسية والقساوسة الملقنين والأوستاش ـ كبش الشوفينية الكرواتية ـ على تدمير يوغسلافيا»(٤٣).

إن الكتاب المعادين للكاثوليكية لا يغفلون الكاثوليكية السلوفينية. فقد زعم أن أساقفة كاثوليك سلوفينيين، مثل أنطون جغليتش مطران لوبلجانا، قادوا الهجمات الموالية لحكم الهابسبورغ على صربيا في العام ١٩١٤ وأن الصحافة الكاثوليكية السلوفينية ابتكرت الشعار «اشنقوا الصرب على شجر الصفصاف»(٤٤). لكن الكاثوليك الكروات هم الذين أعطوا دوراً قيادياً في المؤامرت المحلية للفاتيكان. وتظهر الصورة الثالثة (أنظر الشكل ٣)، التي رسمت في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠، أسقفاً كاثوليكياً فضولياً يوجد حرف U، الذي يمثل الأوستاش، تحت صليبه المعلق على صدره. وتوجد عين تزيينية تحت تاجه الأسقفي. وهو يلعب بإكليل من العيون البشرية الموصولة بخيط، ويرقب بابتسامة شريرة أطفالاً صربيين محتجزين خلف سلك شائك، وقد فقئت عيون معظمهم(٤٥).

ربما يكون الأسقف ألويزيج ستبيناك (١٨٩٨ ـ ١٩٦٠) متروبوليت كرواتيا، الذي كان الهدف المفضل لأخصامه، برغم احتجاجاته المتكررة على الأعمال الشريرة التي ارتكبها الأوستاش(٤٦). غير أن الهدف لم يكن محدداً بهذه الدقة. ولا شك أن الكنيسة الكاثوليكية في كرواتيا كانت الدار المؤسسية لرجال دين وأشخاص غير إكليريكيين تافهين وحتى مجرمين في أثناء ديكتاتورية الأوستاش التابعة للمحور. لكن كذلك كانت الكنيسة الأرثوذكسية الصربية التي أنتج كهنتها حصتهم من القادة

التشتنيك. غير أن الأمر لم يكن يتعلق فيما إذا كانت المنظمتان الكنسيتان فشلتا في كبح العصابات السياسية في الساحة الخلفية لكليهما. وقد اعتُبرت الكنيسة الكاثوليكية ببساطة معادية للصرب ومعادية للمؤسسة اليوغوسلافية. فتبعاً لكلمات ميلوراد إكميستش، وهو مؤرخ صربي بارز في القرنين التاسع عشر والعشرين «كان اليوغسلاف موحدين بقدر نجاح الكنيسة الكاثوليكية في الحفاظ على الانفصالية



الكرواتية والسلوفينية». وهكذا كان التكامل التام للسلاف الجنوبيين يتوقف دائماً على «تراجع الشعور الديني» بين الكاثوليك بشكل أساسي[٤٧]. وغالباً ما يمثل الخوف من الكاثوليكية بطريقة أقل أناقة. وقد وضعه الرسام الصربي المتطرف ميليتش ستانكوفتش حديثاً بهذه الطريقة: «إن الاختراق البابوي للشرق يعتمد على أمة كرواتية مصطنعة... [وسوف يعتمد] قريباً على الدولة الكرواتية النازية ذات النوايا المرتدة المتطرفة»[٤٨].

لا تمتد النظم المتنوعة للتواطؤ إلى الروابط السرية بين الفاتيكان وموسكو (في العام ١٩٣٤، «قام تيتو، بتوصية من الفاتيكان، بإحياء الصلات المقطوعة بين الكومنترن والإرهابيين الأوستاش في المهجر»[٤٩]، وإنما ضمت متواطئين آخرين من بينهم الماسونيون والحداثة (في نظام الصحافي دراغوس كالاجتش والحزب الصربي في سانت سافا)[٥٠]، والمقدونيون والمسلمون. والصورة الرابعة (أنظر الشكل ٤) بعنوان «بيت مبني على التعاون»[٥١]. وهي تظهر الخلاف بين مطران كاثوليكي وإمام مسلم حول طفل صربي. «اعتنق الكاثوليكية» يصرخ الأسقف الذي يلبس التاج. فيما المسلم الذي يرتدي الطربوش ويحمل موسى يصرخ «يوك»، أي لا بالتركية، «اختتن!» ويُحل الخلاف في الإطار الأسفل. ففي مثل رمزي لكيفية رؤية القوميين الصرب لمصير البوسنة والهرسك، يبتسم كل من المطران والإمام للآخر، فيما يقوم الأول باقتلاع عيني الطفل ويقوم الثاني بحمل قلفة الطفل.

كانت ردود الفعل الكرواتية على صناعة المخاوف الصربية بطيئة وميّالة إلى الشك. فبغياب أي سلطة مركزية قوية، حيث كان التيتويون المحافظون لا يزالون في السلطة إلى حد ما في نهاية الثمانينيات، كان المشهد السياسي الكرواتي بحاجة إلى استراتيجيات جديدة للدفاع الذاتي وقوى جديدة لتنفيذها. أما رابطة الشيوعيين الصرب بقيادة ميلوسيفتش، التي أعيد تسميتها الحزب الاشتراكي الصربي في العام ١٩٩٠، فقد احتفظت ببنية الكادر الحزبي اللينيني، لكنها أحلت محل الإيديولوجية التيتوية الشيوعية، خليطاً من المعاداة للغرب والقومية الصربية والميل للقتال. وأدت قيادة ميلوسيفتش لدولة الحزب الصربي مع كل ما يصاحبها من أدوات الإكراه والسيطرة إلى شرعنة تراث الخوف الصربي وزيادة شعبيته. لم يكن من الممكن حدوث تطور مكافىء ضمن التنظيم الشيوعي الكرواتي. فالشكل الكرواتي للثورة في أوروبا الوسطى يعني رفع الصفة الجرمية عن الانشقاق دون إجازة الطموحات التفوقية القديمة. وبحلول ربيع ١٩٨٩، انطلقت أولى «المجموعات

البديلة» الكرواتية، ومن بينها الاتحاد الليبرالي الاشتراكي الكرواتي، وجمعية المبادرة الديموقراطية والاتحاد الديموقراطي الكرواتي، وكثير غيرها. مثلت هذه المجموعات، ومعظمها سجل كأحزاب قانونية في نهاية ذلك العام، الطيف السياسي بأكمله، من يوغسلافية ما بعد الشيوعية والاشتراكية الديموقراطية إلى اليمين الكرواتي. وباستثناء منظمات الأقلية الصربية، اتبعت هذه المجموعات جميعاً (بما في ذلك الشيوعيون العائدون إلى النشاط باسم حزب التغيير الديموقراطي) طريق الدفاع في مواجهة صربيا ميلوسيفتش.



في كانون الثاني/يناير ١٩٩٠، عقدت رابطة الشيوعيين اليوغسلاف مؤتمرها الرابع عشر (والأخير) ثم أخذت تتفكك في الصراع الدائر بين ميلوسيفتش وخصومه، وبوجه خاص وفود الشيوعيين السلوفينيين والكروات. ومع انهيار الحزب التيتوي توقف المشروع اليوغسلافي الذي كانت تحفظه أساليب الحكم الشيوعية منذ الحرب. ونتيجة لذلك لم يعد الخيار الديموقراطي خلاً على مستوى الدولة بأكملها. فنجحت سياسة الأحزاب المتعددة وغياب الإكراه والسيطرة الإيديولوجية شيئاً فشيئاً في الجمهوريات التي صار شيوعيوها قابلين للتغيير، أولاً في سلوفينيا ثم في كرواتيا وأخيراً في مقدونيا والبوسنة والهرسك. لكنها لم تنجح في المركز غير الموجود الذي كان الجزء الوحيد القابل للحياة فيه الجيش اليوغسلافي المرتعب والمشوّش، جيش الحزب بلا حزب ولا دولة. ولم تنجح في صربيا ومونتينغرو، حيث أعادت دولة الحزب الذي استعاد قوميته تشكيل نفسها باسم جديد، ولكن مع نتائج أشد قسوة على الأقليات، وبخاصة الأقلية الألبانية. وشحنت التغييرات المنهجية في الشمال الغربي مخاوف المحور الصربي والمونتينغري والجيش اليوغسلافي بالوقود.

جرت أول انتخابات حرة متعددة الأحزاب في يوغسلافيا ما بعد الحرب في سلوفينيا وكرواتيا في نيسان/أبريل وأيار/مايو ١٩٩٠. وقد استقبلها الرأي العام الصربي بالخوف. يظهر الرسم الكاريكاتوري للانتخابات الكرواتية (أنظر الشكل ٥) أربعة من الأوستاش يلبسون زياً أسود ويركبون دوابّ إنسانية في سباق مائي يشهده أوستاش يحملون السكاكين على جانبي البركة[٥٢]. من الملفت حقاً المدى الذي بلغه ذوبان آخر روابط الثقة بين الصرب والكروات في نيسان/أبريل ١٩٩٠، قبل سنة وشهر على وقوع المذبحة التي راح ضحيتها اثنا عشر شرطياً كرواتياً على أيدي جنود صربيين غير نظاميين في بروفو سيلو بسلوفينيا الشرقية، والتي تعتبر عموماً بداية الحرب الكرواتية. غير أنه تجدر الإشارة إلى أن المعسكر القومي الصربي لم يعتبر فوز الحزبين القوميين في سلوفينيا (ديموس) وكرواتيا (الاتحاد الديموقراطي الكرواتي) تطوراً نوعياً جديداً. فهم يعتبرون الشيوعيين الكروات أقل «أوستاشية» من فرانيو تودجمان الذي استهلكت تاريخانيته غير الخافية في سلسلة من المفاوضات غير المجدية مع ميلوسيفتش، الذي كانت شبكته في الجيش اليوغسلافي والمجتمعات الصربية في كرواتيا والبوسنة والهرسك قد مهّدت الأرضية للحرب.

في كانون الثاني/يناير ١٩٩١ حاول الجيش اليوغسلافي منع التسلح الذاتي لكرواتيا، ومن ثم أثار أزمة على مستوى الدولة. وكانت العواقب ضئيلة بالنسبة

لكرواتيا، ولكن الجيش اليوغسلافي حرر نفسه بهذه العملية من أي رقابة فيدرالية. ويجب ذكر حكومة رئيس الوزراء أنتي ماركوفيتش التي اختفت في هذا السياق فحسب. وتبع ذلك مزيد من المفاوضات غير المجدية بين زعماء الجمهوريات (لم تكن جميعاً متساوية بالقوة، حتى بدلالات نسبية)، ولم تفلح المحاولات الدولية في الحفاظ على الرئاسة الفيدرالية التي أعاق أعضاؤها الأربعة التابعون لصربيا



ومونتينغرو ممثلي الجمهوريات الأربعة الأخرى في الحفاظ على نظام مداورة الرئاسة وكل مظاهر الإجراء الدوري الأخرى. وفي تموز/يوليو أعلنت سلوفينيا وكرواتيا استقلالهما وتعرضا لمزيد من التدخل من قبل الجيش اليوغسلافي الذي كانت ترعاه وتموّله صربيا. وبحلول أيلول/سبتمبر لم يعد هناك شك في استقلال سلوفينيا، وتحوّل الصراع إلى حرب فتح دموية («تحرير» بلغة بلغراد) لكل المناطق الكرواتية التي يوجد فيها وجود صربي هام.

يجب الإشارة إلى الأسلوب القذر والوحشي التي اتبعه الجيش اليوغسلافي. ففي حزيران/يونيو ١٩٩١. كان جيش تيتو قد طهّر من معظم القادة غير الصرب أو هُجر. وفي الحرب التي تلت، كان الجيش اليوغسلافي قد فقد تيتويته وعناصره الكرواتية. كانت هذه العملية الهادئة ثورة واسعة، وبخاصة إذا ذكر دور أنصار كرواتيا في بداية تاريخ الجيش اليوغسلافي. لم تعد الصفات الإيديولوجية للجيش واضحة المعالم، ودخل في علاقات رضائية مع الوحدات الصربية غير النظامية المختلفة المرتبطة «بالأقاليم الصربية المستقلة ذاتياً التي كان يرعاها ميلوسيفتش في كرواتيا والبوسنة والهرسك، فضلاً عن الجيوش الخاصة المتطرفة الأخرى ذات الأصول الصربية (وبخاصة وحدات التشتنيك الجديدة بقيادة فوجسلاف سِسيلج). وهذه التغييرات التي طرأت على كادر ضباط الجيش اليوغسلافي، فضلاً عن وجود «الوحدات غير النظامية» والاحتياطيين غير المنضبطين في آلة حرب الجيش اليوغسلافي، هي التي تفسر وحشية الهجمات في فوكوفار وأوسيجك وفينكوفكي وبترينجا وكارلوفاك وزادار ودوبروفينك. وبعد حصيلة بلغت نحو ١٠٠٠٠ قتيل و ٥٠٠٠٠٠ لاجيء، وبعد إطلاق النار على مروحية تقل مراقبين من الجماعة الأوروبية في كانون الثاني/يناير ١٩٩٢، لا يندهش الجيش اليوغسلافي الفاسد إلا لغياب الخوف بين خصومه. فقد أشار احتياطي من بلغراد عند عودته من جبهة فوكوفار أن هناك افتراضاً عاماً بأن الكروات جبناء: «لكن ذلك لم يكن صحيحاً. إنهم يقاتلون كالأسود. لا يهم إذا ما كانوا على صواب... لكن شجاعتهم لا يمكن إنكارها»[٥٣].

لولا الشيوعية لما قامت دولة يوغسلافيا بعد الحرب. لقد أبقي على وحدة تلك الدولة بالاستخدام الماهر للخوف: الخوف من العودة الصربية الكبرى والخوف من العودة إلى مذابح الحرب والخوف (بعد العام ١٩٤٨) من الاتحاد السوفياتي. ورغم أن هذه المخاوف لم تكن وهمية تماماً، فإن نظام تيتو الثوري غير الشرعي، على غرار

نابليون كما يصوِّره فرّيرو، كان يخشى كل شيء لأنه لم يكن واثقاً من أي شيء. وقامت بقايا نظام تيتو، وبخاصة حكومة ميلوسيفتش الثورية التي تحوّلت إيديولوجيّاً في صربيا، بتوليد مخاوف جديدة:

> الحكومة الثورية هي نظّام الخوف بامتياز. فقدرها المحتوم أن يزداد خوفها من المخاطر الحقيقية والمتوهّمة التي تتهددها كلما ازداد سعيها إلى حماية نفسها(٥٤).

كان ميلوسيفتش يخشى عودة التيتوية وانتقام «الائتلاف المعادي للصرب» بقيادة كرواتيا وأوروبا الغربية بقيادة ألمانيا. «على أوروبا أن تعلم»، كتب ميلتش ستانكوفتش من أطلال فوكوفار في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١ أن:

> فوكوفار قد حرّرت من النازيين الكروات. كانوا يحصلون على المساعدة من حثالة أوروبا الوسطى. لقد زحفوا من تحت تاج البابا، كسهم لسان الأفعى الذي يبرز من شرج الكروات والجماعة الأوروبية المنتفخ. سوف تساعدني صور غنشر وكول وفان دن بروك ودي ميكيليس وموك وفالدهايم على إنهاء رسمتي الجديدة «الاستهزاء بالمسيح» على طريقة بوش. وسوف يوسّع العنوان إلى «الاستهزاء بالمسيح الصربي»(٥٥).

عزّزت وزارة خارجية جايمس بيكر مخاوف ميلوسيفتش من خلال دعمها العنيد لوحدة يوغسلافيا بما يصل إلى نموذج تيتو، وتشجيعها لوجود قوة عسكرية واحدة وانتقاداتها الخرقاء لألمانيا. إن لأميركا مخاوفها الخاصة، ومن أهمها الخوف من القومية. وكأنه لم يكن معلوماً في واشنطن أن الكفاح الأوروبي الشرقي من أجل الهوية القومية لا يمكن فصله عن أي حركة للديموقراطية وحقوق الإنسان. ومع ذلك، لا يجدر بالمؤسسات التي تفتقر إلى فهم دقيق للقومية أن تحرج نفسها كما فعل الرئيس بوش في كلمته في كييف في ١ آب/أغسطس ١٩٩١ بالخلط بين الاستقلال و «الاستبداد المحلي». إن الفهم الصحيح للقومية من قبل اليسار والحكومات الغربية على حد سواء يفترض مسبقاً تحليلاً سياسياً. فالقوميات قد تكون متباعدة جداً بعضها عن بعض كبعد اشتراكية فرانسوا ميتران عن اشتراكية بول بوت. كما أن الحرية في أوروبا الشرقية. وفي غيرها، أمر مماثل للاستقلال. ولن تنجح أي محاولة للتأثير على الأحداث باتجاه الاعتماد المتبادل ما لم تشعر

المجتمعات في أوروبا الشرقية بالأمان في أممها. ولعل النتيجة الأكثر تأثيراً لزوال يوغسلافيا هي الانقسامات الغربية حول هذه المسائل.

من المحتمل تماماً أن يكون تفكك الدول الشيوعية السابقة المتعددة القومية (تشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا) البداية فحسب لانهيار الأنظمة الكبيرة. وربما يكون نمو المجتمعات الصناعية المركزية، في أوروبا الشرقية حتماً، قد تجاوز القدرة البشرية على التكيّف. وربما تصبح الدول الصغيرة، غير المتمتعة بالاكتفاء الذاتي، والمنظمة كوحدات إنتاج جواب القلّة على السوق الرأسمالية النهمة. وسوف يكون حجمها محدوداً بطموحاتها نحو الشرعية. وسوف يجد المجتمع الصربي، أيضاً، طريقه إلى الشرعية من خلال معرفته للسبب الذي جلب عليه العذاب.

لاحظ إيفان ديوريتش، وهو مؤرخ صربي بارز، وأحد المرشحين الخاسرين في انتخابات الرئاسة التي فاز بها ميلوسيفتش في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠، ولاحقاً أحد المنفيين في فرنسا، أنه بعد اختراق جبهة سالونيكا في العام ١٩١٨، أخذ جنود صربيا الفلاحين:

> يقبلون الأرض لا في كاجماكسالان [الحدود الموسّعة لصربيا بعد العام ١٩١٣ ولا في فيليس [وسط مقدونيا] ولا في سكوبلج [شمالي مقدونيا]، وإنما عند نقطة الحدود الحالية بين صربيا ومقدونيا. فعلى الرغم من أن صربيا دخلت الحرب العالمية الأولى بعد أن أصبحت مقدونيا جزءاً من أراضيها، شعر الفلاحون بحدود صربيا. وعلى غرار ذلك، عندما انسحب الأنصار من صربيا في العام ١٩٤١ عبر نهر أوفاك [إلى ساندزاك]، أخذ هؤلاء المقاتلون الدوليون في الغالب حفنة من التراب الصربي ووضعوها في مناديلهم. إن الناس يستشعرون بعمق ما لهم وما ليس لهم[٥٦].

لذلك، فإن اندمال الجروح بين صربيا وجيرانها يعني قبل كل شيء القبول بحدود صربيا الحقيقية، والخوف من التماسيح الحقيقية لا الخوف من أقنعة السحرة.

الهوامش

(١) Guglielmo Ferrero, **Pouvoir: Les Génies invisibles de la Cité** (New York: Brentano's, 1942),9.

(٢) Robert D. Japlan, «Croatianism,» **The New Republic** (25 November 1991): 18.

(٣) «Russia and Germany,» **London Times**, 23 December 1991.

(٤) Ferrero, 44.

(٥) حول تاريخ العلاقات السلافية الجنوبية، مع إشارة خاصة إلى الإيديولوجيات القومية، أنظر

Ivo Banac, **The National Question in Yugoslavia: Origin, History, Politics** (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984).

(٦) Ferrero, 42.

(٧) Vuk Karazic, **Srpske narodne poslovice i druge ralicne kao one obicaj uzete rieci** (Belgrade: Srpska Kraljevska drzavna Štamparija, 1900), 372.

(٨) حول خلفية الثمانينيات بالنسبة للصراعات السلافية الجنوبية الحالية، أنظر

Ivo Banac,, «Post-Communism as Post-Yugoslavism: The Yugoslav Non-Revolutions of 1989 - 1990,» in Ivo Banac, ed., **Eastern Europe in Revolution** (Ithaca, N.Y.: Cornel University Press, 1992), 168-87.

(٩) Knjizevne novine (Belgrade), 1 May 1989, 2.

(١٠) في وثيقة نظرية رئيسية أثناء الحرب، يصف تيتو يوغسلافيا ما قبل الحرب بالطريقة التالية: «إن يوغسلافيا التي ولدت في كورفو ولندن وباريس، أصبحت الدولة النموذجية للقمع في أوروبا. فقد كان الكروات والسلوفينيون والمونتينغريون شعوباً خاضعة - رعايا غير متساوين. وكان الألبان والمقدونيون مستعبدين وعرضة للتصفية. وكانت الأقليات الإسلامية والألمانية والهنغارية أداة صغيرة في الصراع ضد الكروات والشعوب الأخرى في يوغسلافيا»

Josip Broz Tito, «Nacionalno pitanje u Jugoslavije u svjetlosti narodnooslobodilacjke borde,» **Sabrana djela** (Belgrade: Komunist, 1982(, vol. 13, (1982): 96.

(١١) Dusan Bilandzić, **Histoire Socijalisticke Federativne Repulike Jugoslavije: Glavni procesi, 1918 - 1985**, 3rd ed. (Zagreb: Školska knjiga, 1985), 264.

(١٢) Ibid, 295.

(١٣) في المؤتمر الثالث لرابطة الشيوعيين اليوغسلاف (كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٤) أشار كاردلج إلى أن «نقطة انطلاق العلاقات الاقتصادية بين القوميات هي دون ريب الاستقلال الاقتصادي الذي يضمن لكل شعب تشكيل استقلاله وحرّية التصرف بثمار العمل، أي بناء القاعدة المادية لثقافته وحضارته». وفي هذا المؤتمر الحزبي أدان تيتو الوحدوية. وشجب أولئك الأفراد الذين يخلطون وحدة الشعوب بتصفية الأمم وإنشاء شيء جديد واصطناعي، أي أمة يوغسلافية واحدة تبدو مثل الاستيعاب والمركزية البيروقراطية، والهيمنة». **Osmi Kongers SKJ** (Belgrade: Kultura, 1964), 97, 32.

(١٤) مستقى من نقاش جوفان فاسلينوف في **Cetvrti plenum Centralnog Komiteta Saveza Komunista Jugoslavije** (Belgrade: Komunist, 1966), 42. لم تكن تلك «شعارات عناصر عدائية» منعزلة، لكنها شعارات المؤسسة. ووفقاً لراجكو دياكوفتش، رئيس جهاز المخابرات الصربي بعد سقوط رانكوفيتش، فإن الحملة ضد رانكوفيتش ومصلحة الأمن، وخاصة في كوسوفو، «كشفت انعدام الثقة بالصرب والكوادر الصربية». مقتبس من

Zdravko Vuković, **Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma: Moji stenografski zapisi 1966 - 1972. godine** (Belgrade: Narodn knjiga, 1989), 75.

(١٥) Dobrica Cosić, **Stvarno i mogucé: Clanci i ogledi** (Rijeka: Otokar Kersovani, 1982), 59.، انتهى دور كوزيتش الحزبي مع هذا الخطاب وبدأ دوره في الانفصال.

(١٦) Dragoslav Draza Marković, **zivot i politika, 1967 - 1978,** vol. 2 (Belgrade: Rad, 1987), 308, 328, 373 - 74.

(١٧) Gojko Djogo, **Vunema vremena** (London: Naša rec, 1982), 65.

(١٨) Vladimir Dedijer, **Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita** (Rijeka: Kiburnija, 1981).

ومن بين المواضيع التي أثارها ددييجر في مجموعته علاقات تيتو بالسوفيات وعلاقاته الغرامية واستخدام الأنصار للإرهاب والمفاوضات مع الألمان في العام ١٩٤٣.

(١٩) Dobrica Ćosić, **Grešnik** (Belgrade: BIGZ, 1985), 238.

(٢٠) Memorandum SANU,» **Duga** (Belgrade) (June 1989): 31.

(٢١) Ibid, 35, 36, 38, 39, 43, 44, 46.

(٢٢) Ibid, 37.

(٢٣) أجاب آزم فلاسي، وهو الباني ورئيس لجنة الحزب في كوسوفو بتهمة مضادة مفادها أن الصرب الذين هجروا كوسوفو، وبخاصة المثقفين والوجهاء، جبناء.

(٢٤) Svetislav Spasojević «Ostatak naroda ostahe,» **NIN** (Belgrade), (9 November 1986): 13.

(٢٥) تفسر الخصوبة الألبانية المرتفعة على أنها برنامج مقصود. فقد جاء على لسان عضو في معهد أبحاث ببلغراد أن «هذه الحالة ليست تقليداً إسلامياً مزعوماً، لكنها جزء من خطة جهنمية مدبرة لإجبار الصرب على الهجرة من موطنهم بكل الوسائل المتاحة».

Milan Vojnović, «Glavni problemi srpskog naroda,» **Otadzbina** (Nova Pazova) (8 August 1991): 9.

(٢٦) Slobodan Milošević, **Godine raspleta** (Belgrade: BIGZ, 1989), 121.

(٢٧) Ibid, 140.

(٢٨) Bogdan Bogdanović, **Mrtvouzice: Mentalne zamke staljinizma** (Zagreb: August Cesarec, 1988), 47.

(٢٩) لا توجد دراسة مرضية عن الأوستاش بأي لغة. للاطلاع على سنوات الحركة الأولى، أنظر:

James J. Sadkovich, **Italian Support for Croatian Separatism,** 1927 - 1937 (New York: Garland, 1987).

(٣٠) أخذت أرقام جاسينوفاك من رواية لميركو بيرسن، وهو نزيل سابق لهذا المعتقل، يدعي فيها بأن العدد الإجمالي للمعتقلين الذين قتلهم الأوستاش يتراوح ما بين ٨٠٠٠٠ و ١٢٠٠٠٠. أنظر:

Zeljko Kruseli, «Rasplitanje jasenovackog, mita,» **Danas** (Zagreb) (7 November 1989): 23.

وحول مسألة خسائر الحرب العالمية الثانية على الأراضي اليوغسلافية ومشاركة الأوستاش الفعلية، أنظر:

Ljubo Boban, «Jasenovac and the Manipulation of History,» **East European Politics and Societies** 4 (30 (1990): 580 - 92.

ووفقاً لتحليل إحصائي حديث، فقدت يوغسلافيا ١٠١٤٠٠٠ نسمة (أو ٥,٩ بالمئة من تعداد سكانها، فقد الصرب ٤٨٧٠٠٠ (٦,٩ بالمئة)، والكروات ٢٠٧٠٠٠ (٥,٤ بالمئة) والبوسنيون المسلمون ٨٦٠٠٠ (٦,٨ بالمئة) واليهود ٦٠٠٠٠ (٧٧,٩ بالمئة).

Bogoljub Kocjović, **Zrtve Drugog svetskog rata u Jugoslaviji** (London: Nase delo, 1985), 124 - 26.

(٣١) «Hrvatska,» Enciklopedija Jugoslavije, 1988, vol. 5, 371.

(٣٢) Brana Crncević, «Odakle poceti,» **Duga** (Belgrade) (21 June 1991): 4.

(٣٣) **Knjizevne novine** (Belgrade), 1 September 1989, 2.

(٣٤) «Memorandum SANU,» **Duga** (Belgrade) (June 1989): 46.

من حسنات ميهايلوفتش أنه يشير إلى جرائم التشتنيك في بعض رسومه الكاريكاتورية، مثل
Knjizevne novine (Belgrade) (15 September 1990): 2.

(٣٥) ورد في Jere Jareb, **Pula stoljeća hrvatske politike** (Buenos Aires: Knjiznica Hrvatske revije, 1960), n. 114, 90.

(٣٦) Vasilije Krestić, «O henezi genocida nad Srbima u NDH,» **Knjizevne novine** (Belgrade) (15 September 1986): 5.

(٣٧) Josip Broz Tito, Govori druga Tita (Zagreb: NIP «Vjesnik,» 1971), 27.

(٣٨) Ibid., 32.

(٣٩) Editors, «Mamula go homel!» **Mladina** (Ljubljana) (12 February 1988): 1.

(٤٠) Taras Kermauner, **Pisma srbskemu prijatelju** (Klagenfurt: Zalzoba Drava, 1989), 146.

(٤١) وردت بيانات فلجكو روس، التي نشرت أصلاً في صحيفة العمل (Delo) التي تصدر في لوبلجانا، في

Milorad Vukelić, «Proroci mrznje,» **Knjizevne novine** (Belgrade) (1 September 1988), 1.

(٤٢) Kermauner, 147.

(٤٣) Dragoljub R. zivojinović and Dejan V. Lucić, eds., **Varvarstvo u ime Hristovo: Prilozi za Magnum Crimen** (Belgrade: Nova Knjiga, 1988), 70, 511.

ويمكن إيراد المنشورات التالية المعادية للكاثوليكية التي ظهرت في تلك الفترة

Hervé Laurier (pseud.), **Ubice u bozje ime** (Belgrade: Filip Visnjic, 1987); Vladimir

Dedijer, **Vatikan i Jasenovac: Dokumenti** (Bel-grade: Rad, 1987); Milan Bulajic, **Ustaški zločini genocida i sudjenje Andriji Artukovicu 1986, Godine**, 2 vols. (Belgrade: Rad, 1988), esp. vol. 2, part 5.

(٤٤) Zivojinovic, 74 - 75.

(٤٥) Knjizevne novine (Belgrade) (15 January 1990), 2.

(٤٦) انظر: Stalle Alexander, **The Triple Myth: A Life of Archbishop Alojzije Stepinac** (Boulder, Colo.: East European Monographs, 1987).

(٤٧) Milorad Ekmecic, «Buducnost Jugoslavije,» NIN (Belgrade) 16 November 1990): 56, 59.

(٤٨) Milić od Macve (pseud. Milić Stanković), «Hrvatsko ludilo i Pandorina Kutija,» **Pogledi** (Kragujevac) (17 January 1992): 25.

(٤٩) Petar Milatović-Ostroški, «Occistiti gubu iz torine!» **Srbija** (Belgrade) (9 August 1990): 29.

(٥٠) Ratibor Djurdjević, «Kokoška u zacaranom Krugu (od krede),» **Beli orao** (Belgrade) (3) (1991): 8 - 9.

(٥١) Knjizevne novine (Belgrade) (1 September 1990): 2.

(٥٢) Knjizevne novine (Belgrade) (1 April 1990): 2.

(٥٣) Vanja Bulić, «Biće sve u redu,» **Duga** (Belgrade) (7 December 1991): 25.

(٥٤) Ferrero, 214.

(٥٥) Milić Stanković, «Hrvatsko ludilo,» 25. حمل غلاف مجلة **Intervju** الصادرة بتاريخ ١٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ الرسم الكاريكاتوري لغنشر على شكل الكونت دراكولا. وتضمن نفس العدد مقابلة مع الروائي ميلورادبافيتش الذي نقل عنه قوله «أعتقد أن كل شيء [يحصل في يوغسلافيا] يبدأ في أوروبا. وبهذا الوضوح، لذلك فأنا قلق على أوروبا أكثر من قلقي على يوغسلافيا».
Milorad Pavić, «Smrt suprostavljena vecnosti,» **Intervju** (Belgrade) (13 December 1991): 7.

(٥٦) Ivan Djurić, «Trazit cu oproštaj od hrvatskog naroda,» **Globus** (Zagreb) (15 November 1991): 46.

التحوّل نحو القومية والديموقراطية في المجتمعات ما بعد الشيوعية

فيكتور زاسلافسكي

لقد دخلت سنة ١٩٩١ التاريخ باعتبارها السنة التي توقف فيها الاتحاد السوفياتي ويوغوسلافيا، الدولتان الشيوعيتان الرئيسيتان المتعددتا الإثنية، عن الوجود. فانهيارهما المفاجىء وغير المتوقع إلى حد كبير خلق شعوراً بعدم الارتياح وانعدام الأمن والحيرة في المجتمع الدولي. ولا تقتصر هذه المشاعر على الانشغال الذي له ما يبرره بمصير جيش الاتحاد السوفياتي القوي الذي يبلغ تعداده أربعة ملايين وترسانته النووية. ويبدو أن أكثر ما يحيّر السياسيين والمحللين على حد سواء اللاعقلانية الظاهرة لحلول مجموعة من الدول الجديدة التي يشك بقدرة معظمها على البقاء محل وحدات سياسية راسخة. ولعل المؤرخين سوف يسعون في المستقبل إلى تفسير سبب إثارة برنامج غورباتشيف «الدولي» الذي لا يمكن الدفاع عنه حماساً كبيراً في الغرب، على حين أن برنامجي أوكرانيا وليتوانيا الأكثر واقعية بشأن إنشاء دول قومية قوبلا بالتشكّك أو حتى بالغضب. أو لماذا واصلت الحكومات الأوروبية الغربية دعوتها إلى دعم «يوغوسلافيا الموحّدة والديموقراطية» في عزّ الأزمة اليوغسلافية، بعد أن صوتت سلوفينيا وكرواتيا تصويتاً كاسحاً لصالح الاستقلال عن يوغوسلافيا وحلّها. واليوم يتّضح أن السياسيين والإعلاميين والرأي العام في الغرب يجد صعوبة في التعامل مع موجة تشكل الدول القومية التي لم تبلغ ذروتها بعد حتى في أوروبا. فصورة القومية على أنها حركة غير عقلانية أساساً وتنطوي على مفارقة تاريخية لا تزال سائدة في العقلية الغربية.

لكن ثمة منطق في التفكّك الحالي للمجتمعات المتعددة الإثنيات على النمط السوفياتي. ويتطلب فهمه تحليلاً للعوامل العامة المسؤولة عن استمرار القومية ونهوضها الدوري خلال القرن العشرين. كما يتطلب أيضاً فحصاً دقيقاً لأسباب صعود القومية والانفصالية، وبخاصة في المجتمعات ذات النمط السوفياتي. وفي هذه الحالة، يصطدم المحللون بحقيقتين متناقضتين ظاهرياً. فمن جهة، يشهد انهيار الاتحاد السوفياتي ويوغوسلافيا، فضلاً عن أزمة الهوية السياسية في تشيكوسلوفاكيا، على شمولية المشاعر والدوافع القومية باتجاه الانفصالية في كل المجتمعات المتعددة الإثنيات على النمط السوفياتي. ومن جهة ثانية، ثمة عدد من الدول المستقلة التي ظهرت نتيجة للتفكك السوفياتي واليوغسلافي دون أن تطوّر أي حركة انفصالية أصيلة. فاستقلالها لم يتحقق عبر تقرير المصير، وإنما فرض عليها من الخارج. إن تفحّص السياسة القومية السوفياتية وتركاتها يساعد على تفسير شمولية التعبئة الإثنية في مجتمعات ما بعد الشيوعية. وتبلور الحركات الانفصالية في بعض الوحدات الفرعية الإثنية الإقليمية فضلاً عن غياب الانفصالية في الوحدات الفرعية الأخرى.

إن سياسة القوميات السوفياتية باعتبارها نظاماً من الافتراضات النظرية والممارسات الراسخة والترتيبات المؤسسية التي تنظم علاقات القوميات في دولة متعددة الإثنيات قد تولّدت عن التطور التاريخي الشامل للمجتمع السوفياتي. وكانت واحدة من أنجح السياسات الاجتماعية للنظام التي مكّنته من مصالحة دولة وحدوية قوية مع بنية فيدرالية والمحافظة على استقرار داخلي في بلد يشتمل على انقسامات إثنية عميقة. وينبغي أن تؤخذ المبادىء الرئيسية لسياسة القوميات السوفياتية بالحسبان حتى يمكن تفسير أدائها الناجح ونتيجتها الكارثية في نهاية المطاف. وتضم هذه المبادىء الرئيسية القمع الذي لا يعرف الرحمة للحركات القومية ومؤسسة الإثنية وسياسات الإجراءات الإيجابية والمدفوعات التحويلية الواسعة النطاق والتماثل المؤسسي للوحدات الإثنية الإقليمية.

إن الفهم الماركسي الأساسي للقومية بمثابة ظاهرة اجتماعية انتقالية، تخضع للصراع الطبقي، ويمكن استخدامها رغم ذلك لتحقيق أهداف سياسية فورية، أثبت فعاليته في وصول البلاشفة إلى السلطة[1]. فقبل ثورة أكتوبر، كان حق الأمم في تقرير المصير ركيزة البرنامج البلشفي في المسألة القومية. وبعد استيلاء البلاشفة على السلطة واجهتهم مسألة تفكك الإمبراطورية الروسية التي هدد تفتتها إلى دول قومية

صغيرة بتقويض الأسس الإقليمية والاقتصادية للدولة الثورية الناهضة. وعندما قام البلاشفة بالبحث عن أشكال جديدة للتنظيم السياسي لسكان البلد المتعددي الإثنية، تحوّلوا إلى الفيدرالية باعتبارها أداة لا يستغنى عنها للمّ شمل الأجزاء المتناثرة من الإمبراطورية. ولأن الدول القومية نشأت أصلاً في المناطق الحدودية، لم يكن أمام الحكومة اللينينية خيار سوى بناء فيدرالية جديدة على مبدأ الاستقلال الذاتي الإقليمي القومي. وهكذا صارت روسيا السوفياتية «أول دولة حديثة تضع المبدأ القومي في أساس بنيتها الفيدرالية»[٢].

كانت سياسة القوميات خلال التاريخ السوفياتي تتوقف على قدرة الدولة على قمع مختلف الحركات القومية، وبخاصة الحركات الانفصالية. وقد حظي دور الدولة المركزية الإرهابي وجهازها القهري القوي في التدمير الوحشي للمعارضات الإثنية الحقيقية والوهمية بتوثيق جيد[٣]. غير أن الدولة القادرة حافظت على البنية الفيدرالية ونمّتها، نظراً لأنها تؤدي وظائف هامّة، وإن محدودة، في المحافظة على الاستقرار الداخلي. ولم تقم الفيدرالية السوفياتية، في الواقع، بمنح أي استقلال ذاتي اقتصادي أو سياسي للمجموعات الإثنية المختلفة ضمن مناطقها المخصصة لها. فهذه الفيدرالية كانت مهمّة كوسيلة للتوفيق بين القوميات الرئيسية ضمن دولة موحّدة متعددة الإثنيات، حيث تخدم جمهوريات الاتحاد بمثابة وحدات للتخطيط المركزي وأدوات لسياسة شؤون الأفراد.

ومن التجديدات الرئيسية لتشكيل الدولة الفيدرالية في ظل الحكم السوفياتي الرابطة الستالينية بين الإثنية والأراضي والإدارة السياسية. فقد جرت مأسسة الإثنية على مستوى المجموعة عن طريق إنشاء فيدرالية من الوحدات الإقليمية الإثنية تحكمها نخب سياسية محلية وتنتظم في هيكلية إدارية معقّدة. كما جرى مأسسة الإثنية على المستوى الفردي عبر إدخال نظام جواز سفر داخلي شامل ثبّت الارتباط الإثني لكل مواطن سوفياتي بشكل لا يقبل التغيير. وعلى مدى ثلاثة أو أربعة عقود، عمدت البيروقراطية السوفياتية بثبات إلى معاملة القومية بمثابة خاصية تتحدد بالولادة. لقد أدت مأسسة الإثنية ـ التي تكررت مع بعض التعديلات في مجتمعات متعددة الإثنيات على النمط السوفياتي، مثل يوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، إلى تكوين الشروط التي يجب توفرها لانتهاج ما يمكن تسميته «السياسية القومية السوفياتية التقليدية». وقد جمعت هذه السياسة بين التدابير التقسيمية والتقنيات الدمجية للحؤول دون تنظيم أحلاف بين المجموعات الإثنية المتجاورة، وتقويض

قدرة أي قومية على التصرف ككيان موحد وضم القطاعات الحاسمة ضمن كل قومية داخل النظام السوفياتي.

إن نجاح سياسة القوميات السوفياتية الذي لا جدال فيه في السيطرة على القومية الإثنية واحتوائها قد توقف على الترتيبات المؤسسية التي قسّمت المجتمع السوفياتي وفق خطوط القومية والطبقة الاجتماعية. أولاً، عمل النظام الفيدرالي السياسي الإداري بمثابة إطار معقّد للحفاظ على اللامساواة الإثنية. فقد قسّمت السلطات السياسية المجموعات الإثنية إلى مجموعات لها أراض معترف بها ومجموعات ليس لها مثل هذه الأراضي. وجرى تنظيم الأولى في هرمية ذات أربعة مراتب للدولة تقابل المقادير المتنوعة للحقوق والامتيازات الإثنية. وبالإضافة إلى ذلك، غالباً ما كان يجري رسم الحدود بين المناطق الإثنية بشكل عشوائي، تماشياً مع سياسة فرق تسد. وذلك يتناقض بوضوح مع التقاليد التاريخية أو الأوضاع الإثنوديموغرافية القائمة. وقد حالت هذه السياسة بشكل فاعل دون بروز تجمعات وتحالفات فوق إثنية تهدد الدولة الوحدوية في كثير من المناطق، وبخاصة في وسط آسيا. ثانياً، عملت سياسة القوميات السوفياتية بالترادف مع الترتيبات البيروقراطية التي نظمت كل قومية وفقاً للطبقة والمنطقة(٤). وهكذا فإن الحواجز الاجتماعية والجغرافية بين السكان الحضريين والمزارعين الجماعيين كانت قائمة في كل جمهورية سوفياتية طيلة نصف القرن الماضي. لقد حرم المزارعون الجماعون من جوازات السفر الداخلية ومنعوا من مغادرة الريف، على حين أن الحضريين لم يكن لديهم حق بيع المنازل أو بنائها في المناطق الريفية. كما مثل النظام المسمى «نظام المدن المغلقة»، والذي بموجبه كان يطلب الحصول على إذن خاص للإقامة الدائمة في المراكز الحضرية الرئيسية، تدبيراً تقسيمياً رئيسياً آخر. فقد أقام حاجزاً اجتماعياً وإقليمياً هاماً بين خريجي الجامعات الذين يقيمون عادةً في المدن المغلقة وبقية السكان الإثنيين، ومن ثم أدام امتياز الوصول إلى التعليم العالي ومناصب الطبقة المتوسطة من جيل من الطبقة المتوسطة إلى الجيل الذي يليه. وبالإضافة إلى ذلك، طوّرت آليات وممارسات خاصة لجعل النخب السياسية الإثنية معتمدة تماماً على السلطة المركزية، فيما حُرمت منها أي قاعدة سلطة إثنية هامة وزيدت المسافة الاجتماعية بينها وبين مكوِّناتها الإثنية. أخيراً، أقام التسجيل البيروقراطي للأصل الإثني بمثابة فئة ينسب إليها حواجز صلبة بين القوميات المختلفة. وقد خدم بمثابة محدّد رئيسي للتعريف القومي والتعريف الذاتي، وحال دون الإدماج الإثني أو تغيير الهوية الإثنية، ووفر أساساً

موضوعياً لسياسات الإجراءات الإيجابية تجاه القوميات ذات القاعدة الإقليمية.

وبغية إكمال تقنيات سياسة القوميات السوفياتية التقسيمية، ضمت هذه السياسة مجموعة من التقنيات التكاملية التي لها دور حاسم في الحفاظ على استقرار إمبراطورية متعددة القوميات. وقد بقيت هذه السياسة براغماتية وشبيهة بالسياسات المتبعة في أي دولة حديثة متعددة القومية، حتى لو كانت إيديولوجية النظام السائدة تعامل القومية بمثابة ظاهرة مؤقّتة وتتوقع تقارب القوميات السوفياتية المختلفة وتلاحمها في نهاية المطاف في وقت غير محدد في المستقبل. فالدولة حاولت أولاً تأمين سلامة أراضيها واستقرارها الداخلي بقمع الحركات الانفصالية المتنوعة. ثانياً، كانت القيادة السوفياتية ترى أن الدولة الحديثة تتطلب «سكاناً متحركين ومتعلمين وقابلين للاستبدال وذوي ثقافة قياسية»[٥]، ولذلك اعتمدت على التحديث القسري لإزالة الفروقات الثقافية الواسعة بين القوميات وضمان تكاملها في نظام سوفياتي. وكان الرد السوفياتي على التنمية غير المتساوية يتمثل في سياسة مزدوجة تقوم على المدفوعات التحويلية والتماثل الشكلي للمؤسسات في الجمهوريات، بالإضافة إلى سياسة معاملة تفضيلية للقوميات الإسمية داخل أراضيها.

لقد حاول النظام السوفياتي تحقيق تنمية متوازنة وشاملة في جمهوريات الاتحاد من خلال تدابير متنوعة لإعادة توزيع الثروة من المناطق الإثنية الأكثر تطوراً إلى الأقل تطوراً. وتوضح الدراسات المجراة على الميزانية السوفياتية أن الجمهوريات الفقيرة كانت تحظى بالإجمال بمعدلات استثمار عالية بالإضافة إلى تلقي مدفوعات تحويلية[٦]. لكن سياسة المساواة هذه لم تحقق أبداً هدفها المعلن، لأن الفجوة التنموية في كثير من الحالات بقيت على حالها أو اتسعت. غير أن محاولة فرض بنية فوقية متماثلة في مجموعة شديدة التباين من الثقافات نجحت في أمر هام واحد: أصبح نصيب الجمهوريات السوفياتية من الاختصاصيين المتعلمين تعليماً جامعياً متماثلاً[٧]. فسياسة القوميات كانت مصمّمة إلى حد كبير بمثابة سياسة خاصة بالطبقات تهدف إلى الدمج الشامل للنخب السياسية الإثنية والطبقات المتوسطة المتعلمة في النظام السوفياتي.

عززت الفيدرالية السوفياتية منذ بدايتها المعاملة التفضيلية لممثلي القوميات المحلية ضمن أراضيهم فيما يتعلق بالتعليم العالي وتعيينهم في المناصب الإدارية. فقد برز نظام حصص خاص لضمان وصول السكان المحليين إلى التعليم العالي في العشرينيات، إلى جانب برنامج مكثف لإسناد المناصب الإدارية إلى السكان

المحليين. وفي الفترة التي أعقبت ستالين، تكثفت سياسة إعطاء الأولوية في المعاملة إلى القوميات الإسمية في جمهورياتهم الخاصة بهم. وتكوّنت الاستراتيجية الأساسية من إدخال تماثل شكلي مؤسساتي على جمهوريات الاتحاد. فكلها حصلت على بنى حكومية وبيروقراطية وتعليمية متماثلة ومؤسسات بحث وتطوير متشابهة، بما في ذلك أكاديميات علوم على مستوى الجمهوريات إلى جانب عدد من معاهد الأبحاث والمنظمات المتماثلة لإنتاج الثقافة وتوزيعها، من دور النشر الحكومية ووزارات الثقافة والتعليم إلى «الاتحادات الخلاّقة» للكتّاب والفنانين والمعماريين، وغيرها من الإجراءات الثقافية.

لقد صمّمت سياسة المعاملة التفضيلية للقوميات ضمن أراضيها لضم العناصر المتعلمة والطموحة من القوميات إلى صفوف النخب السياسية المحلية والطبقات الوسطى المتعلمة. ومنذ أواسط الخمسينيات، كانت معظم المناصب القيادية والمواقع العالية في كل الجمهوريات تعود إلى أعضاء القوميات المحلية[8]. ولأن النخب السياسية في الجمهوريات أنشئت أساساً بالتعيين من قبل جهاز الحزب المركزي، فقد كانت مدينة للسلطة المركزية لا للدوائر الانتخابية الإثنية، وكان يمكن التعويل عليها لاتباع الأوامر الصادرة عن المركز. وبالإضافة إلى ذلك، كانت أي محاولة من جانب النخب السياسية المحلية لتعزيز المشاعر والطموحات القومية غير مأمونة العواقب وبعيدة الاحتمال بفضل وجود جهاز متطور للرقابة.

لطالما كانت السيطرة على التعليم العالي مظهراً حاسماً من مظاهر سياسة القوميات. وعمل نظام الحصص الذي يضمن أفضلية كبيرة للقوميات الإسمية المقيمة في جمهورياتها على تنظيم التنافس على دخول الجامعات بين المتقدمين من مختلف القوميات لعدة عقود من الزمن. كما أن القيادة المركزية كانت مشغولة بخلق الوظائف لممثلي الانتلجنسيا الإثنية وتوسيع البيروقراطيات المحلية وتمويل أكاديميات العلوم ومراكز الأبحاث في الجمهوريات ودعم الاتحادات الإثنية للكتاب والرسامين والمخرجين السينمائيين. وتوضح بيانات إحصائية منشورة حديثاً نجاح سياسة المعاملة التفضيلية للقوميات الأهلية ضمن الوحدات الإثنية الإقليمية: ففي معظم الجمهوريات تفوق نسبة أعضاء القومية الإسمية بين الموظفين الإداريين حصة القوميات الاسمية بين سكان الجمهوريات بصورة عامة[9].

يمكن أن تتخلل المشاعر القومية والطموحات الانفصالية أي طبقة أو مجموعة اجتماعية. فالإثنية، متى تأسّست تصبح من حقائق العيش، مثلها مثل أي شأن

مادي[١٠]. ومع ذلك، تتقبل الطبقات الاجتماعية المختلفة الأفكار القومية بطرق مختلفة تتحدد بنيوياً. فالدور المركزي للطبقات المتعلمة والأنتلجنسيا الأهلية في تشجيع التعبئة الإثنية وتنظيم الحركات الانفصالية معروف جيداً. والموقع البنيوي للطبقات المتعلمة التي تمثل الحامل الرئيسي «لثقافة مشتركة تنتقل بالتعليم»[١١] يجعلها تتقبل بوجه خاص إغراءات القومية في المجتمعات الصناعية. وكما لاحظ ميروسلاف هروتش (Miroslav Hroch) «تصبح الطبقات المتوسطة القديمة والجديدة الداعية الرئيسية «للقومية» في أمم الدول وفي الأمم الصغيرة التي خبرت عملية بناء القومية»[١٢]. وتؤكد أبحاث علم الاجتماع السوفياتية النتائج التي تم التوصل إليها في الدراسات الغربية المبكرة: في الاتحاد السوفياتي، كما في الدول المتعددة القوميات الحديثة الأخرى، كانت النخب السياسية الإثنية والطبقات الوسطى المجموعات المسؤولة بشكل رئيسي عن التسييس الإثني والأكثر ميلاً إلى استخدام القومية بمثابة أداة للتنافس مع المجموعات الإثنية الأخرى على الامتيازات الاقتصادية والسياسية[١٣].

وبحماية المصالح التعليمية والمهنية للنخب والطبقات الوسطى الأهلية، نجحت سياسة القوميات السوفياتية بشكل غير عادي في دمج المجموعات الأكثر تقبلاً للأفكار القومية داخل النظام السياسي أو، على الأقل في تحييد الطموحات الانفصالية. وتم إلى حد كبير تجنُّب الوضع الإثني القابل للانفجار، الذي يجد فيه أعضاء أقلية أثنية متعلمون أن حراكهم الاجتماعي تعيقه مجموعة الأغلبية.

وخلاصة القول إن البنية الفيدرالية وتسجيل القومية في نظام جوازات السفر الداخلية، وأفضلية معاملة القوميات المتمركزة في أراضيها، وحماية المصالح التعليمية والمهنية للطبقات المتوسطة والنخب السياسية الإثنية ساهمت جميعاً في الحفاظ على استقرار العلاقات بين القوميات في الاتحاد السوفياتي. ونجح الجهاز القهري القوي في قمع نشاطات المجموعات القومية المنشقة، وفي إنزال رتبة الزعماء المحليين الذين حاولوا تطوير قواعد سلطة محلية ومعاقبتهم. وفي فترة حكم بريجنيف، أظهرت المؤسسات السوفياتية قدرة غير محدودة في الظاهر على محاربة القومية الإثنية والتمكن من الحفاظ على مستوى التوترات بين الإثنيات عند مستوى متدنٍ نسبياً. ومن جانبها، تعلمت القوميات ذات القاعدة الإقليمية التي احتفظت بدرجة من الوجود القومي المستقل ذاتياً كيفية استمالة سياسة القوميات السوفياتية لصالحها.

لقد كانت سياسة القوميات السوفياتية سياسة منتظمة تطبَّق على مجموعات إثنية

مختلفة. وقد أثبتت قدرتها على فرض الإذعان في فترة التنمية الواسعة والمصادر الوافرة نسبياً. غير أن العيوب المصاحبة لهذه السياسة أصبحت أكثر انكشافاً مع مرور الزمن. فهذه السياسة الساكنة أساساً كانت تفتقر إلى الدينامية اللازمة للتفاعل مع التغيرات التي طرأت على العلاقات الإثنية، على حين أنها كانت ملائمة للحفاظ على الوضع الراهن. وعندما تطبق سياسة منتظمة وغير قابلة للتغيير من حيث الجوهر على قوميات شديدة الاختلاف في مراحل مختلفة من التطور الاقتصادي الاجتماعي والديموغرافي، فإن هذه السياسة تساعد على الحفاظ على اللامساواة الإقليمية ومفاقمتها. وفي وجه تنامي عدم التوازن الإقليمي في إنتاجية العمالة وفي توفير المصادر الطبيعية والعمالة، اشتدت الصراعات الإقليمية على الخيارات الاقتصادية. وتضاعفت التوترات بين الإثنيات بسبب النمو الديموغرافي والهجرة والتغيّرات الطارئة على الوضع الاقتصادي الاجتماعي للقوميات المختلفة. ومع ذلك لم تتوجه سياسة القوميات السوفياتية إلى أسبابها البنيوية، بل عملت بدلاً من ذلك على قمع الأعراض بإضعاف قدرة القوميات على العمل ككيانات موحّدة دفاعاً عن مصالحها الإثنية. وهكذا أثبتت السياستان التوأمان للتسجيل القومي عن طريق جوازات السفر الداخلية والمعاملة التفضيلية للقوميات الأهلية ضمن وحداتها الإدارية أنهما في غير صالح الحكم، حيث أدت إلى تصاعد الطفيلية وتناقص اعتبار العمل المنتج. كما أدت هاتان السياستان إلى خلق نقمة قوية عند الأقليات المحرومة في موطنها وعند المواطنين الذين لا ينتمون إلى القومية الإسمية في الجمهورية. وأدت هاتان السياستان أيضاً في كثير من الحالات إلى بروز انقسام إثني للعمالة قابل للانفجار (كما في المدن الرئيسية في جمهوريات البلطيق وآسيا الوسطى)، حيث سيطر أعضاء القوميات الأهلية على الوظائف والمهن التي تتطلب تعليماً جامعياً، على حين أن المهاجرين الوافدين، وبخاصة الروس، كانوا يستخدمون كعمال يدويين في الغالب[١٤]. وفي الجمهوريات التي تحوّلت فيها القوميات الاسمية إلى أقليات عددية بسبب التدفّقات الواسعة النطاق للقوميات الأخرى، أصبح الوضع متوتراً قبل وقت طويل من بروز البيروسترويكا، بسبب سخط السكان المحليين الذين يخشون على امتيازاتهم التقليدية وبقائهم الإثني والشعور الحاد بالظلم عند الأغلبية المحرومة. وقد سجّلت أولى حالات التململ الإثني في حقبة غورباتشوف في كازاخستان وياكوتيا، وهما الجمهوريتان اللتان تتميزان بهذا النوع بالضبط من العلاقات الإثنية. وبالإضافة إلى ذلك، لم يعد بالإمكان الدفاع عن سياسة حماية المصالح المهنية للطبقات الإثنية المتعلمة بضمها إلى بيروقراطيات متوسّعة. فالأوضاع

الحالية للقوة العاملة السوفياتية، حيث يشغل شخص واحد من ستة أشخاص وظيفة بيروقراطية، يحتّم إجراء خفض كبير في عدد الموظفين البيروقراطيين. والأهم من ذلك أن نجاح سياسة القوميات السوفياتية كان مرتبطاً بشكل لا فكاك منه بدولة مركزية قوية تتبع استراتيجية نموّ اقتصادي واسع النطاق. غير أن المصادر اللازمة للحفاظ على الدولة المركزية القوية والنمو الواسع للاقتصاد نفدت تقريباً في الثمانينيات. ومن ثم أصيبت سياسة القوميات السوفياتية بالاختلال الوظيفي لأن النظام السوفياتي بدأ يساهم في الأزمة العامة للنظام نتيجة ارتفاع تكاليف هذه السياسة. فتحوّل الاتحاد السوفياتي، ذلك الإمبراطورية المتعددة الإثنيات والمستقرة نسبياً والقابلة للاستمرار في مرحلة النمو الاقتصادي الواسع، عندما كانت المصادر وفيرة والإكراه الجماعي وسيلة فعّالة للتعبئة الاجتماعية، إلى شكل غير منتج وغير مستقر من أشكال المنظمات الاشتراكية. وهكذا يقدم الاتحاد السوفياتي مثالاً آخر على المفارقة التاريخية، حيث أن نفس الترتيبات والسياسات الاجتماعية التي كانت لمدة من الزمن ركائز الاستقرار الداخلي، يمكن أن تصبح فجأة غير منتجة وتؤدي إلى اختلال الاستقرار والتوتر العميق.

يمكن إجمال النتائج الرئيسية لسياسة القوميات السوفياتية التي لها تأثير مباشر على الانفجار الحالي للقوميات كما يلي. شجعت سياسة القوميات السوفياتية، على الرغم من هدفها المعلن باستمالة الولاءات الإثنية وإزالة الفوارق الإثنية، عملية البناء القومي وسرعتها. فخلال الفترة السوفياتية اكتسبت شعوب مختلفة، لم تكن قد طوّرت في السابق وعياً قومياً، هويات قومية وتحوّلت إلى أمم[١٥]. فالدولة السوفياتية أقامت حواجز لا يمكن اختراقها بين القوميات المختلفة عن طريق الوسائل البيروقراطية، وربطت الأفراد بمجموعاتهم القومية. كما تعزز التماسك القومي بشكل أكبر بإنشاء روابط ثابتة بين القوميات وأراضيها وإداراتها السياسية. وأدت سياسة المعاملة التفضيلية للقوميات في أقاليمها إلى تنافي الانسجام الاثني في كثير من الوحدات الإقليمية. والأهم من ذلك أن جمهوريات الاتحاد كافة برزت فيها شروط مسبقة للوجود المستقل مثل (١) الأراضي المحددة إدارياً والتي تسكنها قوميات اسمية، (٢) والنخب السياسية والطبقات الوسطى المتعلمة، (٣) واستمرار تقاليد الإنتاج الثقافي باللغات المحلية. ويرى بوريس ستروغاتسكي (Boris Strogatsky)، وهو كاتب روسي معروف، أن «الجمهوريات تعرض مجموعة الخصائص الكاملة للدول المستقلة التي فقدت استقلالها»[١٦].

إن هذا التحليل الموجز لأسس سياسة القوميات السوفياتية وإرثها يساعد على تفسير الوجود الكلي للتعبئة الإثنية في الاتحاد السوفياتي السابق (وغيره من الدول الشيوعية المتعددة الإثنيات) وبروز حركات قومية وانفصالية قوية في أجزاء معينة من الإمبراطورية السوفياتية. ولا بد من التمييز بين مفهومي التعبئة الإثنية والقومية، وغالباً ما يستعمل أحدهما محل الآخر، لاستيعاب العلاقات الإثنية في المجتمعات ما بعد الشيوعية. يمكن تعريف التعبئة الاثنية بمثابة المشاركة الكامنة أو الفعلية في الأعمال المشتركة عندما تستند العضوية الجماعية على الانتماء إلى نفس المجموعة الإثنية (القومية). وهي شرط ضروري ولكن غير لازم لظهور القومية. وتفهم القومية على أنها مذهب سياسي وحركة اجتماعية تسعى «إلى المطابقة بين الثقافة والكيان»[١٧]، ولها هدف رئيسي يتمثل بإقامة دولة قومية حديثة تتمتع بالسيادة على أراضٍ معيّنة[١٨]. وما فورة التعبئة الإثنية ألا رد فعل شامل ومحتوم على انهيار المجتمعات المتعددة الإثنيات على النمط السوفياتي. ويوحي تحليل الحالة السوفياتية بالأسباب الرئيسية التالية لعموميتها.

في البداية، كانت التعبئة الإثنية إحدى العواقب غير المقصودة وغير المنظورة لتراجع دور الإكراه وتعاظم حرية التعبير والوصول إلى المعلومات التي أنتجتها البيروسترويكا. وكما يلاحظ زبيغنيو بريجنسكي (Zbigniew Brezezinski)، فإن إصلاحات غورباتشوف «خلقت الفرصة لبروز الشكاوى القومية المقموعة طويلاً على السطح»[١٩]. ولكن حتى بغياب الشكاوى والعداوات التاريخية بين الإثنيات، اكتسبت القومية أهمية اجتماعية متعاظمة الأهمية. فالدولة السوفياتية أقامت نظاماً خاصاً للتدرّج الطبقي الاجتماعي. فقد قسمت السكان إلى مجموعات وظيفية متنوعة وأعادت توزيع الدخل القومي لمصلحة أولئك الذين ترى القيادة السياسة أن لهم دوراً حاسماً في الاستقرار الداخلي والإنتاج الاجتماعي للنظام. وقد انهار هذا النظام المعقّد للتدرّج الطبقي الذي هندسته الدولة مع الدولة المسؤولة عن ظهوره. وجعلته مأسسة القوميات الفارق الرسمي الوحيد بين المواطنين السوفيات. وتبقى القومية، في وضع تعاظم التفكك الاجتماعي، وسيلة رئيسية للدفاع النفسي الفردي ورابطة طبيعية في الظاهر توحّد الأعضاء المتناثرين لمجتمع مضمحل في مجموعات ذات مغزى. وفي حين أن الأزمة الاجتماعية العميقة تشدد المنافسة على الموارد الشحيحة، فإن فرص تحقيق الأهداف عبر الجهد الفردي غالباً ما تتناقص. ويقاوم الأفراد انحدار مستوى المعيشة بالعودة إلى العمل الجماعي. وقد كان تنشيط

القرابة والصداقة والروابط الإثنية واحداً من أكثر أنماط التكيّف شيوعاً في المجتمعات التي خربتها الأزمة على الطريقة السوفياتية[٢٠]. ونتيجة لذلك أصبحت القومية أقوى قواعد التعبئة الاجتماعية. ووفقاً لكلام الفيلسوف السوفياتي غريغوريج بوميرانتس (Grigorij Pomerants) «تحوّل القوميون إلى أحزاب سياسية»[٢١].

توضح الحالة السوفياتية أن طاقة التعبئة الإثنية يمكن إطلاقها بثلاثة اتجاهات رئيسية: ضد الأقليات المعروفة التي تعيش وسط أغلبية، وبخاصة إذا كانت الأخيرة تمثل القومية الإسمية التي خصص لها إقليم معين؛ وضد أي تشكيل إثنو إقليمي مجاور بغية تبرير المظالم التاريخية وإعادة رسم الحدود؛ وضد المركز الإمبريالي والقومية المهيمنة بغية تنظيم الدولة القومية المستقلة. تكون الائتلافات المتنوعة للأهداف ممكنة دائماً، لكن اختيار الهدف، الذي تتوجه نحوه التعبئة الإثنية، يتوقف بشكل أساسي على مصالح النخب السياسية والطبقات المتوسطة المتعلمة المحلية وبرامج أعمالها.

نجد أفضل الأمثلة على التعبئة الإثنية ضد الأقليات في جمهوريات آسيا الوسطى. فقد أدى الاجتماع المخيف هناك للأزمات الديموغرافية والبيئية والإدارية خلال عهد بريجينيف[٢٢] إلى تراجع كبير للدخل الفردي وتدهور سريع للوضع البيئي وتنام للبطالة، أعقبها صراع شديد بين الإثنيات. وفي معظم الحالات، كان الصراع ينشأ على توزيع المصادر والامتيازات ضمن جمهورية معينة وبين التنافس على طول الخطوط الإثنية. وفي ظل هذه الظروف تتجه التعبئة الإثنية أساساً ضد الأقليات الموجودة في الجمهورية. ولأن النشاط الإثني يولد من اليأس والتخلف، فإنه يكتسب بسهولة سمة تدميرية ينشأ عنها سياسات الهيمنة والإقصاء والتمييز ضد الأقليات. وهكذا فإن برامج العامين ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩ في أوزباكستان اتجهت ضد المشكيتيين، الذين أبعدتهم الإدارة الستالينية إلى تلك المنطقة، والذين ينظر إليهم السكان المحليون على أنهم أغراب ويحسدونهم على ارتفاع مستوى معيشتهم المزعوم، ما أجبر الحكومة في موسكو على تنظيم إخلاء سريع للمشكيتيين من الجمهورية الأوزبكية. وتركت أعمالهم وبيوتهم وممتلكاتهم بمثابة جائزة لسكان الأغلبية.

لقد كان الغياب الفعلي للادعاءات الانفصالية أحد أكثر المظاهر المثيرة للاهتمام في الوضع السائد في آسيا الوسطى السوفياتية. فخلال فترة البيروسترويكا واصل المثقفون والسياسيون المحليون اعتمادهم على تدخل الدولة مطالبين باستثمارات

واسعة لازمة لتجنب التدهور الاقتصادي للمنطقة والحؤول دون تنامي البطالة والاختلالات الاجتماعية الأخرى. وخلال سنوات البيروسترويكا بقيت جمهوريات آسيا الوسطى من المؤيدين الأوفياء لجهود غورباتشوف من أجل الحفاظ على الاتحاد السوفياتي بدولته المركزية القوية. ويشهد غياب الانفصالية في هذه الجمهوريات، التي كان ينظر إليها تقليدياً على أنها التهديد الرئيسي لدولة الوحدة السوفياتية، لصالح منجزات سياسة القوميات السوفياتية. فقد كانت الطبقات المتعلمة في آسيا الوسطى من المستفيدين الرئيسيين من هذه السياسة، حتى أن حجمها لم يكن يحدد بمتطلبات الاقتصاد الحديث بقدر ما يحدد بسياسات إعادة التوزيع التي كانت تنهجها الدولة المركزية الساعية لتأمين الاستقرار الداخلي. ولذلك فإن الانتقال المقترح إلى اقتصاد السوق يعوّض حياة هذه المجموعات المعتمدة على الدولة بحق. وكان المثقفون المحليون يعون تماماً أن اقتصاد جمهوريات آسيا الوسطى المستقلة لن يكون قادراً على مواصلة إنتاج الثقافة وتوزيعها، على حين أن السياسيين كانوا يخشون من أنه قد يكون عليهم التعامل مع انفجار ديموغرافي في المنطقة في حال غياب الدولة المركزية. وقد أدى القرار الذي اتخذته الجمهوريات السلافية في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ بحل الاتحاد السوفياتي إلى فرض استقلال غير مرغوب فيه على جمهوريات آسيا الوسطى. فالإبقاء على عملية اللاتصنيع واللاتمدين التي أخذت تتكشف في المنطقة في العقدين السابقين، سوف يؤدي على الأرجح إلى استمرار توليد أشكال قديمة وسابقة للتصنيع من النشاط الإثني الذي يتميز بالتقاتل بين الإثنيات والتمييز ضد الأقليات.

تمثل الجمهوريات القوقازية حالة التعبئة الإثنية ضد قومية مجاورة وهي حالة ينشأ عنها حركة قومية تقليدية جداً. فالصراع الممتد على مدى قرن بين الأرمن المسيحيين والأتراك المسلمين استمر ضمن إطار الاتحاد السوفياتي. فقد واصل الأرمن لعدة عقود حملتهم لاستعادة مقاطعة ناغورنو كاراباج التي يسكنها الأرمن، ولكن أعطيت لأذربيجان في العام ١٩٢٣. وتفاقم الوضع كثيراً بسبب العداوة التاريخية بين الشعبين. ومنذ العام ١٩٨٨، مع استفحال ضعف الدولة المركزية، تحوّلت الصدامات الدموية بين أرمينيا وأذربيجان إلى نوع من الحرب الإثنية التي أوقعت آلاف من الإصابات وخلّفت مئات الآلاف من اللاجئين الإثنيين. وقد عززت هذه الحرب في كلا الجانبين المشاعر القومية والمطالب بإنشاء دولتين قوميتين مستقلتين. ويدور في أذربيجان الآن مشروع طموح لإقامة «أذربيجان الكبرى» التي يمكن أن

تضم، بالإضافة إلى ناغورنو كاراباخ، أجزاء من شمال إيران الذي يسكنه الآذريون الأتراك.

يبدو إن الوضع في القوقاز، حيث يستمر الصراع الأرميني الآذري وقمع الأقليات الإثنية وانتهاك حقوق الإنسان من قبل حكومة غمساخورديا في جورجيا، يؤكد حرفياً التقدير للقومية والسياسة القومية الذي وضعه الليبراليون، وبخاصة الماركسيون. والقومية هنا تعرض ثقافة سياسية تتميز بعدم التسامح ورفض التسوية الاجتماعية. وينحصر هدفها بإنشاء دولة قومية تسيطر على منطقة محددة. وتشجع الانسجام الإثني. وهي تميل إلى إرهاق نفسها في النزاعات الإقليمية والحروب بين الإثنيات، وتهدد بإثارة موجة جديدة من البلقنة بالمقياس العالمي. ولا توفر هذه القومية القديمة الطراز بوضوح مبدأ قابلاً للحياة لإعادة التنظيم السياسي والاقتصادي للعالم، ولا تضمن نظاماً سياسياً مستقراً ودائماً. ويرى إريك هوبسبوم (Eric Hobsbawm) أن «الحركات القومية المميّزة في أواخر القرن العشرين هي سلبية وتقسيمية بالضرورة». ويخلص إلى أن القومية في عصرنا حركة غير منتجة وتنطوي على مفارقة تاريخية بسبب «التراجع الحاد لصلة «الأمة» و «دولة الأمة» بالهيكل السياسي والاقتصادي للعالم»[٢٣].

وإذا ما أخذنا التطورات الحديثة كنموذج على السياسة القومية، فمن السهل الاتفاق مع خلاصات هوبسبوم. لكن من الخطأ المميت أن يغفل المحلّلون، بتركيزهم على العواقب المعروفة جداً للقومية التقليدية والتعبئة الإثنية المركزية، المميزات الجديدة الهامة والوظائف التحديثية للنهضة القومية في معظم الأجزاء المتطوِّرة من الاتحاد السوفياتي السابق، مثل الجمهوريات السلافية وجمهوريات البلطيق.

لقد لقي المشروع الانفصالي لجمهوريات البلطيق أو أوكرانيا دعماً شاملاً تقريباً في كل الطبقات الاجتماعية للسكان المحليين. كما أنه لقي قبولاً عاماً من قبل كثير من ممثلي الأقليات الإثنية المقيمة في هذه الجمهوريات، بمن فيها الروسية. ويمكن تفسير هذه الحقيقة الحاسمة بالالتقاء الفعلي لبرامج الانتقال الديموقراطي والبرامج الانفصالية، والذي يلاحظ حديثاً في معظم الجمهوريات السوفياتية المتطورة. ويتمثل الإبداع الحقيقي للقومية البلطيقية، مثلاً في هدفها النهائي الذي لا ينحصر باسترجاع السيادة التي فقدتها دول البلطيق نتيجة لضمها من قبل ستالين في العام ١٩٤٠. فالنخب السياسية والسكان المحليون بمعظمهم يرون في الابتعاد عن

الاتحاد السوفياتي والاستقلال السياسي شرطين مسبقين لازمين للعودة إلى أوروبا، إلى نظام اقتصادي «سوي» وديموقراطية سياسية. لقد كانت الغاية الرئيسية للقومية البلطيقية الدخول مجدداً إلى السوق العالمي وإلى مجموعة الأمم المتطورة بالانضمام إلى المنظمات فوق القومية مثل المجموعة الأوروبية أو كومنولث البلطيق الناشىء أو الجمعية الأوروبية للتجارة الحرة. إن الجمهوريات السلافية والبلطيقية تشترك مع أوروبا الشرقية ما بعد الشيوعية في أسطورة قومية جديدة توحّد وتستعدي الزعماء والأعضاء العاديين في هذه الحركات القومية. إنها أسطورة الانتماء إلى الثقافة الأوروبية، أسطورة العودة إلى الجذور الأوروبية الحقيقية أو الوهمية، أسطورة التطور السوي الذي قطعته بوحشية التجربة البلشفية أو العدوانية الروسية أو الإثنان معاً. لقد كتب تيموثي غارتون آش (Timothy Garton Ash) عن الدول الأوروبية الشرقية قائلاً، «إذا سألت ما النموذج الأساسي الذي ترتكز عليه العلاقات الجديدة بين هذه الدول وعن حل صراعاتها الاقتصادية والإثنية والقومية العالقة، تكون الإجابة واضحة. النموذج الأساسي هو المجموعة الأوروبية ـ البيت الأوروبي المشترك الحقيقي والوحيد»[٢٤]. تعبّر أسطورة البيت الأوروبي المشترك عن الشعور بالانتماء الثقافي والشعور المتنامي بالحرمان النسبي والإحباط الهائل في الدول ما بعد الشيوعية. وذلك يشهد على وزن التأثير التوضيحي للأمم المتقدمة «وعلى» استمرارية الضغوط التي تضعها المعايير المادية الأوروبية على المؤسسات والاستقرار في هذه الأنظمة»[٢٥]. وهو يوحي بأن طريقة الانضمام إلى الحضارة المادية العالمية التي أحدثها التقدم الغربي تبقى مسألة اللحاق بركب التحديث.

إن المعنى الحقيقي لهذه القومية الجديدة لا يمكن فهمه فهماً كافياً إلا إذا تمت مشاهدة برنامجها بمجمله: يرتبط هدف القومية التقليدي «التقسيمي» من إنشاء دولة ـ أمة ارتباطاً لا فكاك منه ببحثها عن الوحدة والتكامل واستعدادها للالتزام بمبادىء الديموقراطية والعهود والتقسيم الدولي للعمالة. ويوحي التخلي عن المشاريع الطوباوية والقرار بالعودة إلى البيت الأوروبي المشترك واستعادة التنمية «السويّة» (تفهم بشكل مثالي تقريباً على غرار التجربة الأوروبية الغربية والأميركية الشمالية) بوجود استراتيجية أساسية للانتعاش القومي في معظم الجمهوريات المتطورة للإمبراطورية السوفياتية السابقة. ولا تخلق الشروط اللازمة للتحديث اللحاقي إلا بالانتقال إلى الديموقراطية السياسية واقتصاد السوق. لكن لماذا يجب أن تكون برامج الانتقال إلى الديموقراطية واقتصاد السوق في هذه الجمهوريات مصحوبة على الدوام

بفورة من المشاعر القومية التي تجد في الانفصالية تعبيراً سياسياً عنها؟ وهل تملك الانفصالية محتوى إصلاحياً ملائماً أو أنها تمثّل ببساطة مشاعر شعبية لا عقلانية يسيطر عليها كره النظام الاستغلالي السوفياتي وإيديولوجيته الدولية الزائفة ـ كراهية يتلاعب فيها بمهارة نخب سياسية محلية متعطشة للسلطة؟ إنني أزعم أن الإصلاحات المقترحة في المجتمعات المتعددة الإثنيات ما بعد الشيوعية لا يمكن إنجازها دون انفصالية تساعد على خلق بديل ديموقراطي ملائم لنظام العالم الإمبريالي.

إن مهمة وضع وتبرير برامج الانبعاث القومي وإنشاء برنامج عمل حقيقي للإصلاحات المرغوبة يفترض مسبقاً وجود تقييم واقعي لأسباب الانهيار السوفياتي. ففي أثناء سني البيروسترويكا، قدم الاقتصاديّون وعلماء الاجتماع السوفيات تفسيرات جديدة للتجربة التاريخية السوفياتية. فالنظام الستاليني الذي نجا بسلام من كل المحاولات الإصلاحية يُنظر إليه اليوم كما كان عليه دائماً ـ إمبراطورية صناعية ـ عسكرية تسبَّب في انهيارها اجتماع تأثيرات الخاصية المضادة للتحديث لاقتصادها الموجّه مركزياً وانتقال سلطة التحديث التي تقودها الصناعة العسكرية. وعندما أزيح الستار الذي كان يحجب نشاطات الدولة المركزية بنفقاتها العسكرية الهائلة، كشف النقاب أخيراً عن دور المجمّع الصناعي العسكري: لقد بددت هذه البنية الاجتماعية الطفيلية أفضل مصادر البلد الطبيعية والبشرية وخنقت التقدم التكنولوجي للاقتصاد السوفياتي ككل[٢٦]. فسياسة التنمية الواسعة التي تستند على تكنولوجيا قديمة وتفاقمها السياسة التبديدية للمجتمع الصناعي العسكري أوقفت نمو التصنيع. وهذا الشكل من التدرّك الاجتماعي الحافل بالأزمات الاقتصادية والبيئية الخطيرة يكشف عن نفسه في كل المجتمعات السائرة على النمط السوفياتي، ولكنه يبرز على وجه الخصوص في الاتحاد السوفياتي السابق. وقد تبينّ أن تنبّؤ أندريه أماريك (Andrei Amalrik) القديم بانهيار الاتحاد السوفياتي تحت العبء المزدوج للركود الاقتصادي وأزمة الهوية القومية كان دقيقاً جداً[٢٧]. فقد حاول الاتحاد السوفياتي ردم الهوّة التطوّرية التي تفصله عن الغرب الصناعي عبر سياسة التصنيع المفروض وإقامة بوتقه ترتكز على الثقافة الروسية السوفياتية، ففشل في أمرين. وهكذا كان الانفجار الانفصالي، وبخاصة عند معظم القوميات المتطورة صناعياً، شيئاً حتمياً. ففي ظل أزمة النظام العميقة، لم تعد تُرى أية أسباب تبرر المواطنية المشتركة في دول إفرادية. وبعبارة أخرى، يمكن إلى حد كبير أن نعزو صعود الحركات الانفصالية في

جمهوريات البلطيق والجمهوريات السلافية إلى اجتماع تأثيرات ردة الفعل على توقف نمو التصنيع والثورة الإثنو إقليمية ضد الدولة المركزية التي تعيد توزيع الموارد.

لقد شدّد دارسو القومية من فريدريك لِست (Friedrich List) إلى أرنست غلنر (Ernest Gellner) على العلاقة الوثيقة بين القومية والتحديث[٢٨]. وهكذا يرى ألكسندر غرشنكرون (Alexander Gerschenkron) أن القومية تساعد على «اختراق حواجز الركود في بلد متخلف وإيقاد خيال الرجال ووضع طاقاتهم في خدمة التنمية الاقتصادية». وهو يعرّف القومية على أنها «إيديولوجية للتصنيع المتأخر» تولد الإيمان «بأن العصر الذهبي لا يقع خلف البشرية وإنما أمامها»[٢٩]. ويشدد غلنر على ناحية أخرى في العلاقة بين القومية والتصنيع في ادعائه بأن الدولة التنموية يجب أن تكون أيضاً دولة قومية، لأن «متطلبات الاتصال في نمط الإنتاج الواسع الجديد تفترض مسبقاً وجود ثقافة مشتركة نيّرة يمكن نقلها بالتعليم»[٣٠].

لا تزال القومية في المجتمعات المتعددة الإثنيات على النمط السوفياتي شرطاً مسبقاً لازماً للتحديث لعدة أسباب. أولاً، إن الانتقال إلى اقتصاد السوق يفترض مسبقاً وجود لا مركزية واسعة النطاق للاقتصاد والسلطة السياسية. لكن هذه المهمة صعبة التحقيق لأن «اللاتجانس الإثني يخلق اندفاعاً حتمياً شبه تلقائي باتجاه المركزية»[٣١] في الدولة المتعددة الإثنيات المبنية على المبدأ الإثنو إقليمي. ثانياً، إن إدخال سوق على النمط الأوروبي إلى الاتحاد السوفياتي يستغرق وقتاً طويلاً، كما لاحظ الاقتصاديون السوفيات. لكن التغلب على الفوضى الإدارية وإدخال نظام اقتصادي وقضائي تمهيدي في مناطق منفصلة يكون أسهل بكثير من إدخاله إلى الاتحاد السوفياتي الهائل الحجم والذي تتعذر إدارته في الواقع العملي[٣٢]. ثالثاً، في زمن التحوّل المؤلم، تصبح الموارد التشريعية والتعبوية للقومية حاسمة بالنسبة لأي قيادة إصلاحية. وهكذا تسعى حكومات يلتسين وغرافتشوك ولاندسبرغيس للحصول على القبول الشعبي بوصفها قوى وطنية غير محازبة تتطلع إلى تمثيل مصالح مواطنيها السائدة. وأخيراً، إن السبب الجوهري لصعود القومية والانفصالية هو أن الاختلافات الاقتصادية والثقافية والديموغرافية الهائلة بين القوميات تجعل من المتعذر تحقيق الانتقال المزمع إلى ديموقراطية السوق في الاتحاد السوفياتي بأكمله. وقد صعب إدراك هذه النقطة على المصلحين السوفيات، مثل غورباتشوف.

انقسم السياسيون وعلماء السياسة، منذ بداية البيروسترويكا، بين استراتيجيتين للإصلاح الجذري. المجموعة الأولى، وكانت تستلهم التجربة الإسبانية والكورية

الجنوبية، فضّلت الانتقال السلطوي إلى السوق والديموقراطية عن طريق قيادة إصلاحية ذات «يد حديدية» تدخل إصلاحات السوق من فوق[٣٣]. لكل مشكلة هذه المقاربة كانت أن الأدوات الوحيدة لتنفيذ الإصلاحات في الاتحاد السوفياتي تبقى الحزب الشيوعي المركزي وجهازه القهري، وهي المنظمات التي تنفر خلقياً من التنافس في السوق واللامركزية والديموقراطية الليبرالية. وكانت معرفة هذا الواقع، وليس الأخطاء الاستراتيجية أو الافتقار إلى الإرادة، هي التي فرضت تحوّل غورباتشوف إلى الاستراتيجية البديلة وهي «صناعة الديموقراطية»[٣٤]: كان يفترض أن تولّد الدمقرطة التدريجية قوتها الدافعة الذاتية ويتوقع أن تبرز ديموقراطية السوق بمثابة شكل فائق من أشكال التنظيم الاجتماعي. وهكذا قام غورباتشوف ومجموعته من المصلحين المبكرين من «جيل الستينيات» المؤمنين «باشتراكية ذات وجه إنساني» بتبني سياسة جبهات شعبية دفاعاً عن البيروسترويكا. وكان يفترض أن تعنى هذه الجبهات الشعبية بالمسائل المدنية والديموقراطية وأن تصبح أدوات المشاركة الشعبية في العملية السياسة الداعمة للإصلاحيين في صراعهم مع جهاز دولة الحزب الحصين. وسرعان ما تحوّلت هذه الجبهات إلى حركات قومية وانفصالية ما ولّد مفاجئة مرّة عند الإصلاحيين المنغمسين في العقيدة الماركسية الدولية[٣٥].

نستطيع الآن، بالاستفادة من إدراك الحوادث بعد وقوعها، أن نرى بسهولة خطأ كلا الاستراتيجيتين للإصلاح السوفياتي. فلا يوجد ولا يمكن أن يكون هناك استراتيجية تُصالح الدمقرطة والدخول إلى نظام السوق مع مهمة الحفاظ على سلامة أراضي الاتحاد السوفياتي. فالقوميات السوفياتية تختلف اختلافاً جذرياً في ثقافاتها السياسية والصناعية، وبخاصة في سلوكها الديموغرافي. ولا يكون من المبالغة مقارنة الاتحاد السوفياتي بدولة توحّد بين النرويج وباكستان. فمثل هذه المنشأة السياسية قلما تبقى في شروط تكامل السوق والتعددية الاجتماعية، لأن ذلك يتطلب جرعة قوية من الإكراه بدلاً من قوى تكامل السوق للمحافظة على وحدة هذا المجتمع. ونظراً لوجود تباينات صارخة في التطور الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، فإن مطالب ومصالح المكوِّنات الإثنية الرئيسية للاتحاد السوفياتي أصبحت مختلفة جداً، وحتى غير قابلة للتوفيق بينها بغياب مركز قوي يعيد توزيع الموارد.

إن ظاهرة الإقليمية معروفة عالمياً لدى البلدان التي تبرز فيها اللامساواة الإقليمية. وتعبّر عن نفسها بنقمة أكثر الأجزاء إنتاجية في البلد أو احتجاجه أو

حتى ثورته على حكومة مركزية تعيد توزيع ميزانية الدولة لصالح المناطق الأقل تطوراً من أجل تحقيق المساواة والاستقرار السياسي. وإذا استمرت سياسة إعادة التوزيع عقوداً من الزمن دون ردم الفجوة التنموية، فمن المرجح أن تتصاعد التعبئة الجماهيرية في المناطق الأكثر إنتاجية، ومن الأمثلة الحديثة على ذلك رابطة اللومبارد في إيطاليا. وفي البلدان المتعددة الإثنية التي تظهر قومياتها، المتمركزة إقليمياً اختلافات عميقة في التطور الاقتصادي والثقافي، تؤدي إعادة توزيع الموارد من قبل الدولة إلى قيام شروط صعود الحركات القومية والانفصالية[٣٦]. فالإقليمية هنا تتحول إلى إثنية إقليمية وانفصالية. وهكذا فإن عدم الاستقرار يلازم الاتحاد السوفياتي ويوغوسلافيا في مرحلة ما بعد الشيوعية.

لعل الاتحاد السوفياتي يمثل حالة التعايش الأكثر دراماتيكية ضمن نفس البلد الذي تختلف نظمه الاجتماعية الاقتصادية اختلافاً جذرياً كاختلاف المجتمعات الصناعية والتقليدية ويمكن تعريف المجتمع التقليدي بتعبير ديموغرافي، بغية التبسيط، على أنه مجتمع لا يسيطر إلا قليلاً على نموّه الديموغرافي، بعد أن شهد انفجاراً سكانياً. بالمقابل يستطيع المجتمع الصناعي التحكم بحجم تعداده السكاني، وغالباً ما يصل إلى مرحلة النمو السكاني الصفري. ومن السهل إيضاح نمط التوترات الناشئة عن التعايش بين هذين المجتمعين بإجراء مقارنة بين الشعبين اللاتفي والإستوني (اللذين نما سكانها بين العامين ١٩٧٩ و ١٩٨٩ بنسبة ١,٤ و ٠,٧ بالمئة على التوالي) وبين الطاجيك والأوزبك (اللذين سجلا نمواً تبلغ نسبته ٢٥,٥ و ٣٤,٠ بالمئة على التوالي في نفس الفترة). في ظل هذه الظروف تقدم الجمهوريتان البلطيقيتان حجة ديموغرافية تشكل مبرراً قوياً للانفصالية. فانطلاقاً من مسلمات لا يمكن إنكارها بأن موارد الدولة محدودة وأن التباين الثقافي واللغوي شرط إنساني طبيعي ومرغوب فيه، توصلت هاتان الجمهوريتان إلى خلاصة مفادها أن نمو تعداد السكان نمواً انفجارياً لا يخفّض مستوى المعيشة في البلطيق فحسب، وإنما يمثل أيضاً تهديداً مباشراً لوجودهما بمثابة وحدتين ثقافيتين ولغويتين. ويرى سكان البلطيق في إعادة توزيع الموارد سياسة تنتزع الفائض المحقق في البلطيق لدعم الانفجار الديموغرافي في مكان آخر، ما يولّد بدوره احتمال الهجرة إلى منطقة البلطيق.

يثير هذا الفهم أحد أكثر المشاعر الإثنية أساسيّة وقوة، وهو الانشغال الحاد بالبقاء الإثني. ونظراً لأن السياسة الديموغرافية المتباينة إقليمياً في دولة متعددة

الإثنيات اقتراح لا يكاد يملك مقوّمات النجاح، فإن الانفصال يبقى البديل الوحيد. ويرى هوبسبوم أن «إضافة عشرات من الدول الأعضاء إلى الأمم المتحدة لن يمنح أياً منها مزيداً من السيطرة على شؤونها عما كان الوضع عليه قبل أن تصبح مستقلة»[٣٧]. لكن تشاؤمية هوبسبوم غير مبرّرة. فلو بقيت لاتفيا جزءاً من الاتحاد السوفياتي، لأصبح اللاتفيون في فترة قصيرة أقلية في جمهوريتهم. ومن المشكوك فيه أن تبقى لغتهم وثقافتهم طويلاً تحت ضغط الهجرة. غير أن لاتفيا المستقلة سوف تكون قادرة على الحفاظ على لغتها وثقافتها.

إن القياس التاريخي الوحيد للتحول السوفياتي يبقى تجربة ألمانيا واليابان المهزومتين، واللتين كان اقتصادهما الموجهان توجيهاً عسكرياً والشديدا الاحتكار خاضعين أيضاً لسيطرة دولتين مركزيتين قويتين. وقد تمكنت ألمانيا واليابان بعد الحرب من استعادة العافية الاقتصادية بشكل مدهش. غير أن ذلك تطلب عقدين من العمل الشاق من جانب السكان الذين أدركوا التغيّر بدلالة البقاء المجرّد، فضلاً عن استثمارات أجنبية كبيرة. وكان وجود قوات محتلة أجنبية أمراً لا غنى عنه أيضاً لأنها ضمنت الاستقرار الداخلي وسهّلت «إعادة صنع الثقافة السياسية» بإنشاء بيئة ملائمة «للتغير اليدوي الواعي للمواقف السياسية الرئيسية»[٣٨]. لكن الشرط الأساسي لاستردادهما عافيتهما كان الدمار الشامل للبنى السياسية والاقتصادية الرئيسية ولقوى النظام القديم القادرة على إعاقة الانتقال الحتمي المؤلم نحو الديموقراطية والنشاط الاقتصادي الحر. بالمقابل، لا يتمتع الاتحاد السوفياتي بأي من الظروف المؤاتية المميزة للألمانيا واليابان في مرحلة ما بعد الحرب. ويرى يوري تشيرنيشنكو (Yuri Chernichenko)، زعيم حزب الفلاحين الروسي، في معرض إشارته إلى مركزية المجمّع الصناعي العسكري في الاقتصاد السوفياتي ومسؤوليته الكبرى عن الأزمة السوفياتية، أن النظام السوڤياتي عانى «من هزيمة عسكرية ساحقة في زمن السلم»[٣٩]. ولكن هذه الهزيمة في الحالة السوفياتية ما هي إلا صورة مجازية، إذ لم تظهر في الاتحاد السوفياتي أي وكالة خارجية قادرة على تسلّم مسؤولية صيانة الاستقرار الداخلي أو إدخال الإصلاحات. لقد كانت البيروسترويكا أساساً ثورة سياسية دمّرت النظام السياسي القديم، لكنها لم تحطّم البنية المؤسسية للاقتصاد ولم تغيّر عقلية السكان المعتمدين على الدولة. وأظهرت المحاولة الانقلابية في آب/أغسطس ١٩٩١، التي نظمها المجمّع الصناعي العسكري ودعمتها الصفوف العليا للجيش والموظفين الحزبيين[٤٠]، أن هذه المؤسسات الاتحادية تبقى

حصون مقاومة الإصلاحات. وكما يخلص أحد الاقتصاديين البولونيين البارزين، استناداً إلى التجربة الإصلاحية البولونية، فإن «من المستحيل تطبيق انتقال جذري إلى اقتصاد السوق في ظروف الأداء السويّ نسبياً للاقتصاد الاشتراكي. فالأوضاع يجب أن تزداد سوءاً ويختل الاستقرار لدرجة يصبح معها الإصلاح المؤسسي الجذري الطريقة الوحيدة للخروج من الأزمة»[٤١]. إن تفكك الاتحاد السوفياتي إلى مجموعة من الدول ـ الأمم الصغيرة والأكثر تجانساً من الناحية الإثنية والأكثر تماسكاً، يمثّل المكافىء البنيويّ لهزيمة سياسية تدمّر قوى النظام القديم ومؤسساته. ونتيجة لذلك تفقد المقاومة المنظمة لإصلاحات التحوّل إلى السوق قاعدتها المؤسسية والاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، تزول الشروط التي تسمح بإعادة إنتاج العمال المعتمدين على الدولة والمعادين للابتكار والعمل الإنتاجي والمتقبلين لإيديولوجيا المساواة بين البشر وممارستها وإعادة توزيع الموارد. وهكذا يمثل تدمير الاتحاد السوفياتي عن طريق قوى القومية والانفصالية شرطاً مسبقاً لازماً للانتقال الناجح إلى الديموقراطية السياسية واقتصاد السوق.

إن التحليل غير المتحيّز لدور القومية والانفصالية في التحوّل الحالي الكبير للمجتمعات التي تشبه النمط السوفياتي يساعد على تبديد المفهوم التقليدي للقومية على أنها حركة تقسيمية ترهب الأجانب، ومن ثم تنطوي على مفارقة تاريخية. ينبغي تقدير القدرات الديموقراطية الليبرالية للقومية الجديدة تقديراً تاماً. فالخروج من الشيوعية سوف يكون حتماً عملية طويلة. وسوف تؤدي إصلاحات السوق إلى بروز رد فعل المصالح الاقتصادية والثقافية في الدول الوريثة للاتحاد السوفياتي السابق ويوغسلافيا. وسوف يجبر السوق الناشىء الدول الجديدة أيضاً على إجراء تقدير واقعي لموقعها ضمن التقسيم العالمي للعمالة. وسوف يكون البحث النشط عن أشكال ومبادىء جديدة للتكامل الدولي مصاحباً للتحول ما بعد الشيوعي. فالانضمام إلى المجموعة الدولية للأمم المصنّعة يتطلب من الأعضاء الطامحين الالتزام بالمعايير السائدة للسلوك الدولي، وبخاصة فيما يتعلق بعدم انتهاك حقوق الإنسان. وربما يكون التطور السريع للحكومة الليتوانية أفضل مثال على هذه العملية. فقد أعلنت في بادىء الأمر نفسها ممثلة للأمة الليتوانية. وتبنت بعض التدابير التي اعتبرتها الأقليات الإثنية كريهة وتمييزية. لكنها عمدت بعد ذلك، نتيجة للضغط الدولي، إلى تصحيح السياسات السابقة، وبذلك بررت ادعاءها الجديد بأنها الممثلة لمواطني جمهورية ليتوانيا، لا أعضاء الأمة الليتوانية فحسب.

غير أن أحداث العام ١٩٩١ تظهر أن بعض العواقب الأقل نفعاً للانهيار الشيوعي تبدو حتمية أيضاً. فقد ظهرت دول ـ أمم في صراع دائم على الأراضي والمصادر، وحكومات قومية تسعى لتحقيق التجانس الإثني وتوحيد الدولة عن طريق التمييز بين الأقليات واضطهادها، وزعماء محليون يؤججون الكراهية بين الإثنيات ـ وكل هذه الظواهر سجلت في أجزاء مختلفة من العالم الشيوعي السابق. ومع ذلك، عند النظر إلى الوضع في نهاية القرن العشرين بمنظور تاريخي، نجد اليوم أن هناك إمكانيات أعظم من ذي قبل للتعاون الدولي وحل النزاعات[٤٢]. فالمبدأ القائل إن حقوق الإنسان لا تمثل مسألة داخلية تترك لاستنساب الحكومات ذات السيادة، حتى وإن كانت هذه الحكومات قد انتخبتها الأغلبية بطريقة ديموقراطية، يحظى بدعم متزايد. كما أن التفاهم على إعطاء أولوية لالتزام الحكومة بحماية حقوق الأفراد والأقليات الإثنية على حق السيادة القومية، أخذ يحرز تقدماً. والأهم من ذلك كله نشوء نظام دولي قادر على مراقبة انتهاكات حقوق الإنسان وإدانة، بل وحتى مقاومة، ميول الخشية من الأجانب والميول التدميرية للقومية التقليدية. وتبرز هذه الحقيقة مسؤولية المجتمع الدولي الجسيمة في السعي بنشاط وراء سياسة تعزّز التعايش المشترك للدول ـ الأمم التي ظهرت على أرض الاتحاد السوفياتي السابق ويوغسلافيا، ووضع مبادىء جديدة للتكامل فوق القومي. إن الوضع الذي لا سابق له للانهيار الشيوعي يدعو إلى إيجاد حلول جديدة لمشكلات قديمة. فقد يكون من الضروري إجراء تبادل للأراضي وانتقال منظّم للسكان، فيما تتكشف تركة سياسة القوميات السوفياتية. ويجب أن تحظى هذه المسائل بمكان شرعي في برامج أعمال المجتمع الدولي ومنظماته. وتبقى الوساطة والرقابة الدولية على هذه العمليات الطريقة الفضلى لحماية استقرار النظام الدولي. وفي الظروف الجديدة تثبت العقوبات الاقتصادية الصارمة ضد الأنظمة التي تنتهك حقوق الإنسان باستمرار أنها رادع مهم على المدى الطويل، وإن كانت غير فعالة في الغالب على المدى القصير. ولعله آن أوان تحقيق فكرة روزفلت بإنشاء قوة شرطة دولية قادرة على إخماد الصراعات في المهد، مثل الحروب الأذربيجانية الأرمينية والصربية الكرواتية.

ربما ينكشف تفكك المجتمعات المتعددة الإثنيات على النمط السوفياتي عن بداية حياة أكثر حرية وازدهاراً للملايين العديدة من رعايا الأنظمة الشيوعية الميتة الآن، ويتيح إقامة نظام دولي أكثر استقراراً وأقل هدراً.

الهوامش

(١) Walker Connor, **The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy** (Princeton: Princeton University Press, 1984), 5.

(٢) Richard Pipes, **The Formation of the Soviet Union, Communism and Nationalism, 1917 - 1923** (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 112.

(٣) Roy Medvedev, **Let History Judge, The Origins and Consequences of Stalinism,** rev. and enl. ed. (New York: Columbia University Press, 1989); Robert Conquest, **The Great Terror: A Reassessment** (Oxford: Oxford University Press, 1990).

(٤) Victor Zaslavsky, **The Neo-Stalinist State: Class, Ethnicity and Consensus in Soviet Society** (Armonk, N.Y.: Sharpe, 1982), chaps. 2, 6; S. G. Kordonsky, «Sotsialnaya struktura i mekhanizm tormozheniya», in F.M. Borodkin, L.Ya. Kosals, R.V. Ryvkina eds., **Postizhenie: Sotsiologiya, sotsialnaya politika, ekonomicheskaya reform** (Moscow: Progress, 1989), 36 - 51.

(٥) Ernest Gellner, **Nations and Nationalism** (Ithaca: Cornell University Press, 1983), 46.

(٦) Stephen White, «The Supreme Soviet and Budgetary Policy in the USSR,» **British Journal of Political Science** 12 (1) (1982): 75 - 94; Donna Bahry, **Outside Moscow: Power, Politics, and Budgetary Policy in the Soviet Republics** (New York: Columbua University Press, 1987).

(٧) Ellen Jones, Fred Grupp, «Modernisation and Ethnic Equalisation in the USSR,» Soviet Studies 36 (2) (1984): 159 - 84: Yu. Arutyunyan, L. Drobizheva, «Natsionalnye osobennosti kultury i nekotorye aspekty sotsialnoj zhizni sovetskogo obshchestva,» **Voprosy istorii** 7 (1987): 19 - 30.

(٨) Seweryn Bialer, **Stalin's Successors: Leadership, Stability, and Change in the Soviet Union** (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 214 - 216.

(٩) L.L. Rybakovskij, N.V. Tarasova, «Migratsionnye protsessy v SSSR: Novye yavleniya,» **Sotsiologicheskie issledovaniya** 7 (1990): 40.

(١٠) Alexander Motyl, **Will the Non-Russians Rebel? State, Ethnicity, and Stability in the USSR** (Ithaca: Cornell University Press, 1987), 23.

(١١) Ernest Gellner, «The Dramatis Personae of History,» **East European Politics and Societies** 4 (1) (1990): 132.

(١٢) Miroslav Hroch, «How Much Does Nation Formation Depend on Nationalism,» **East European Politics and Societies** 4 (1) (1990): 115.

(١٣) Yu.Arutyunyan, «A Concrete Sociological Study of Ethnic Relations,» **Soviet Sociology,** 3 - 4 (1972 - 1973): 328 - 348.

(١٤) A, V. Kirkh, P.E. Yarve, K.R. Khaav, «Etnosotsialnaya differentsiatsiya gorodskogo naseleniya Estonii,» **Sotsiologicheskie issledovaniya** 3 (1988): 30 - 35.

(١٥) Ronald Grigor Suny, «Nationalist and Ethnic Unrest in the Soviet Union,» **World Policy Journal** 6 (3) (1989): 503 - 28.

(١٦) Boris Strugatsky, «Zhit' interesnee chem pisat',» **Literaturnaya gazeta** (April 10, 1991): 9.

(١٧) Gellner, **Nations and Nationalism**, 43.

(١٨) John Breuilly, **Nationalism and the State** (New York: St. Martin's Press, 1982).

(١٩) Zbigniew Brzezinski, «Post-Communist Nationalism,» **Foreign Affairs** 68 (5) (Winter 1989 - 90): 2.

(٢٠) Miroslawa Marody, «The Political Attitudes of Polish Society in the Period of Systematic Transitions,» **Praxis International** 11 (2) (1991): 226 - 239.

(٢١) Grigorij Pomerants, «Po tu storonu zdravogo smysla,» **Iskusstvo kino** 10 (1989): 26.

(٢٢) Boris Rumer, **Soviet Central Asia: A Tragic Experiment** (Boston: Unwin Hyman, 1989); R.H. Rowland, «National and Regional Population Trends in the USSR, 1979 - 89: Preliminary Results from the 1989 Census,» **Soviet Geography** 30 (9) (1989): 635 - 69.

(٢٣) Eric Hobsbawm, **Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality** (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 164, 177.

(٢٤) Timothy Garton Ash, «Eastern Europe: The Year of Truth,» **New York Review of Books,** 15 February 1990, 22.

(٢٥) Andrew Janos, **Politics and Paradigms: Changing Theories of Change in Social Science** (Stanford: Stanford University Press, 1986), 121.

(٢٦) Evgenij Kuznetsov and Felix Shirokov, «Naukoemkie proizvodstva i konversiya oboronnoj promyshlennosti,» **Kommunist** 10 (1989): 19.

(٢٧) Andrei Amalrik, **Will the Soviet Union Survive Until 1984?** (Amsterdam: The Herzen Press, 1969).

(٢٨) Roman Szporluk, **Communism and Nationalism, Karl Marx Verus Friedrich List** (New York: Oxford University Press, 1988).

(٢٩) Alexander Gerschenkron, **Economic Backwardness in Historical Perspective** (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 29.

(٣٠) Gellner, **East European Politics and Societies**, 132.

(٣١) George Schopflin, «Obstacles to Liberalism in Post-Communist Polities,» **East European Politics and Societies** 5 (1) (1991): 193.

(٣٢) V. Loginov, «Osobennosti perekhoda k rynku v SSSR,» **Voprosy ekonomiki** 5 (1991): 11.

(٣٣) I.M.Klyamkin and A.M.Migranyan, «Nuzhna 'zheleznaya ruka'?» **Literaturnaya gazeta,**

16 August 1989.

(٣٤) Giuseppe Di Plama, **To Craft Democracies, An Essay on Democratic Transition** (Berkeley: University of California Press, 1990).

(٣٥) Gail Lapidus, «From Democratization to Disintegration: The Impact of Perestroika on the National Question,» in Gail Lapidus, Victor Zaslavsky, and Philip Goldman, eds., **From Union to Commonwealth: Nationalism and Separatism in the Soviet Republics (Cambridge: Cambridge University Press, Forthcoming).**

(٣٦) Saul Newman, «Does Modernization Breed Ethnic Political Conflict?» **World Politics** 43 (3) (1991): 476 - 77.

(٣٧) Eric Hobsbawm, «Dangerous Exit from a Stormy World,» **New Statesman and Society** (8 November 1991): 17.

(٣٨) Sidney Verba, «Germany: The Remaking of Political Culture,» in Lucian Pye and Sidney Verba, eds., **Political Culture and Political Development** (princeton: Princeton University Press, 1965), 133.

(٣٩) Yuri Chernichenko, «Voenno-morskaya lyubov' po-presidentski,» **Literator** 11 (March 1991): 1.

(٤٠) Elizabeth Teague, «Coup d'Etat Represented Naked Interests,» **Radio Liberty Report on the USSR 3** (35) (1991): 1 - 3.

(٤١) G. Kolodko, «Stabilizatsiya inflyatsii v Polshe, God spustya,» **Voprosy ekonomiki** 5 (1991): 133.

(٤٢) James Mayall, **Nationalism and International Society** (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

الهويات السياسية والسياقات الانتخابية: إسبانيا والاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا

خوان ج لينتز وألفرد ستيبان

عند التفكير في الانتقالات التي تحدث نحو الديموقراطية، نميل إلى الافتراض بأن النظام اللاديموقراطي هو الذي يخضع للتحدي وأن نظاماً شرعياً جديداً يؤسس له بالديموقراطية. غير أن أزمة النظام اللاديموقراطي في كثير من البلدان تختلط أيضاً مع اختلافات عميقة بشأن ما الذي يجب أن يكوِّن «الدولة». فبعض الناشطين السياسيين يتحدون النظام اللاديموقراطي القديم والدولة الإقليمية القائمة في آن معاً. فمشكلة «الدولنة» (Stateness) قد تكون قائمة عندما لا توافق نسبة كبيرة من الناس على حدود الدولة الإقليمية (سواء أقيمت على أسس ديموقراطية أم لا) كوحدة سياسية شرعية يدينون لها بالولاء.

لم تعط الكتابات الحديثة حول الانتقال إلى الديموقراطية اهتماماً كبيراً إلى مشكلة «الدولنة» هذه، ومرد ذلك أن معظمها ركز على الانتقالات التي حدثت في أوروبا الجنوبية وأمريكا اللاتينية حيث لم يكن تحدي القوميات المتصارعة داخل دولة إقليمية واحدة بارزاً إجمالاً[1]. ولم تكن حتى القوميتين الكتالانية والباسكية المتصارعتين تدخلان في الكتابات النظرية، ربما لأن شرعية الدولنة الإسبانية أديرت بقدر معقول من النجاح.

إن إهمال الأدبيات لمسألة شرعية الدولة أمر يؤسف له لأن هذا المتغير له أهمية سياسية ونظرية بالغة للديموقراطية، رغم أنه لا يتمتع دائماً بأهمية كبيرة للدول غير

الديموقراطية[٢]. فالتوافق حول الدولنة يسبق، في الواقع، التوافق حول الديموقراطية. ومثل هذا التوافق لا يكون سابقاً بالضرورة للنظام اللاديموقراطي. فقد يكون النظام اللاديموقراطي قادراً على إخضاع فئات كبيرة من الشعب لمدة طويلة من الزمن دون أن يهدد تماسك الدولة. ونظراً لأن السلطة المركزية في النظام اللاديموقراطي لا تستمد وتستمر بوسائل التنافس الانتخابي الحر، فإن التطلعات الانفصالية أو التحررية، إذا وجدت، لا يحتكم إليها بشكل روتيني في مسار السياسات العادية، ويمكن قمعها. وفي تباين حاد مع ذلك، ينطوي تعريف الديموقراطية على توافق مواطني منطقة، كيفما كان تحديدها، على الإجراءات التي تشكل حكومة تستطيع أن تطلب ولاءهم بشكل مشروع. لذلك إذا لم تقبل فئة هامة من الشعب بشرعية مطالبتهم بالولاء لأن الشعب لا يريد أن يكون جزءاً من هذه الوحدة السياسية، كيفما تشكلت أو أعيد تشكيلها، فإن ذلك يخلق مشكلة خطيرة للانتقال الديموقراطي، ومشاكل أكثر خطورة للاندماج الديموقراطي[٣].

إن درجة قبول السكان لحدود وحدة أرضية ونطاقها بمثابة كيان ملائم لاتخاذ قرارات شرعية حول احتمال إعادة البناء في المستقبل تعتبر متغيراً هاماً في النظرية الديموقراطية. وهكذا ينشأ عن ذلك الفرضية التالية: كلما ازدادت نسبة سكان منطقة معينة الذين يشعرون بأنهم لا يريدون أن يكونوا أعضاء في تلك الوحدة الإقليمية، كيفما كان يمكن إعادة تشكيلها، ازدادت صعوبة توطيد ديموقراطية واحدة ضمن تلك الوحدة.

تجدر الإشارة إلى أننا لا نعتبر «المشاعر» حول الملاءمة الإقليمية غير قابلة للتغير. بل إننا نؤمن بأن تلك المشاعر تتكون اجتماعياً وسياسياً إلى حد كبير. فعناصر السيرورة الاجتماعية والسياسية نفسها ـ مثل طريقة التعامل، أو عدم التعامل، مع مخاوف الأقليات ـ يمكن أن تكون حاسمة. إن موضوعنا، في الواقع، هو أن تعاقب الانتخابات بحد ذاتها، يمكن أن يساعد على تكوين الهويّات أو إذابتها. مثال ذلك، إذا أجريت انتخابات، في دول متعددة القوميات، على مستوى الاتحاد أولاً، يكون هناك حوافز قوية أمام الناشطين السياسيين لإنشاء أحزاب اتحادية ووضع برامج اتحادية. ويعزز الفائزون في مثل هذه الانتخابات شرعية الاتحاد، أو على الأقل الشرعية كهيئة يمكن أن تتخذ قرارات جامعة حول مستقبل الاتحاد. بالمقابل، إذا أجريت الانتخابات الأولى، في الدول المتعددة القوميات، على أساس

مناطقي، فإننا نعتقد أنه سيكون هناك حوافز قوية لكي يتركز التنافس السياسي على المسائل العرقية المضادة للدولة وأن شرعية الدولة بعد الانتخابات المناطقية سوف تكون أضعف.

إننا لا نعتقد أيضاً أن نظرية الديموقراطية يجب أن تلتزم التزاماً قوياً، ظاهرياً أو باطنياً، باتساع الأراضي أو وحدتها في حذ ذاتها. بل يجب أن تتسع نظرية الديموقراطية والممارسة الديموقراطية للانفصال السلمي عن طريق المفاوضات. إن المسألة التي نتوجه إليها هنا هي: ما هي الفرص التي تتوفر أمام وحدة إقليمية لبناء ديموقراطية وطيدة ضمن تلك الوحدة. وإذا لم يكن ذلك ممكناً، ما هي الفرص المتاحة لكي يكون ذلك الانفصال عن طريق المفاوضات سلمياً وأن لا يزيد من تعقيد بناء الديموقراطيات في الدول الوريثة؟.

وسوف نكتفي في هذه المقالة الموجزة باستعراض كيف يمكن أن تلعب الانتخابات بحد ذاتها دوراً هاماً في تحويل الهويات والمساعدة على اندماج الدول أو تفككها. وبخاصة الدول ذات القوميات المتعددة أو الثقافات المتعددة غير المتجانسة[٤].

الدمقرطة والانتخابات «على مستوى الاتحاد ككل» وسياسات التكامل: إسبانيا

أصبح من المألوف اليوم النظر إلى الاندماج الإسباني كأنه شديد الرسوخ بالنظر إلى محيطه الاقتصادي الاجتماعي والجغرافي السياسي الداعم. ونحن نعتقد أن هذا الرأي الذي يفتقر إلى التمحيص لا يقود فقط إلى إساءة فهم خطيرة لعملية الاندماج الديموقراطي في إسبانيا، وإنما يساهم أيضاً في انعدام الاهتمام الخطير بالعلاقات بين الانتقال الديموقراطي والدولنة والتعاقب الانتخابي. لقد بدأت إسبانيا العملية الديموقراطية مع احتمال بلوغ مشكلة دولنة خطيرة. وأهم مؤشر على هذا الخطر هو أنه بينما لم يقتل أي ضابط في الجيش في أثناء تمرد الباسك ما بين عامي ١٩٦٩ و ١٩٧٥ تحت حكم فرانكو أو في الفترة الانتقالية ما بين عامي ١٩٧٥ و ١٩٧٧. فقد أدى العنف القومي في الباسك في فترة الحكم الديموقراطي التي أعقبت الانتخابات إلى مقتل سبعة وثلاثين ضابطاً في الجيش[٥]. ومما يدعو للدهشة أنه

بالرغم من مقتل ضباط الجيش والمصاعب الحتمية لإنشاء الدولة الإسبانية شبه الفيدرالية، لم يقم أي من المجموعات ذات المصالح أو الأحزاب الهامة في الاتحاد بتوجيه اللوم إلى النظام. ولم تستخدم المحنة عن قصد لنزع شرعية النظام الديموقراطي الوليد أو البنى الديموقراطية الجديدة التي انبثقت من تنظيم الدولة الوحدوي التقليدي لإسبانيا. وبرأينا أن جانباً كبيراً من سبب انعدام توجيه اللوم إلى النظام يعود إلى الانتخابات الإسبانية على مستوى الاتحاد ككل.

إن الانتخابات، وبخاصة «الانتخابات التأسيسية» تساعد على خلق برامج العمل واللاعبين والمنظمات، والأهم من ذلك، الشرعية والسلطة. ومن مقولاتنا الرئيسية إن ثمة فارقاً حاسماً في إجراء الانتخابات على مستوى الاتحاد ككل أو على المستوى المناطقي إذا كان البلد يعاني من مشكلة دولنة. ففي إسبانيا جرت الانتخابات الأولى على مستوى الاتحاد ككل. ونعتقد أنها ساعدت على تجاوز مشكلة الدولنة في إسبانيا. لقد كان الاقتراع الأول بعد رحيل فرانكو استفتاء على المصادقة على «قانون للإصلاح السياسي»، وهو قانون نال ٩٤,٢ بالمئة من الأصوات الموافقة[٦]. ولم يُلزم هذا القانون الحكومة بأية تفاصيل للإصلاح، بل بعملية أشاعة واضحة للديموقراطية وليس لليبرالية فحسب[٧].

ولم يكن الاقتراع الثاني الرئيسي، في ١٥ حزيران/يونيو ١٩٧٧، لإشاعة الليبرالية فحسب وإنما لإشاعة الديموقراطية أيضاً؛ وقد كان اقتراعاً عاماً على مستوى الاتحاد لانتقاء نواب يشكلون الحكومة ويعدون مسودة الدستور الجديد. ونظراً لوجود مصالح على مستوى البلاد ككل، شاركت أربعة أحزاب في حملة انتخابية في كل أرجاء البلاد تركزت حول موضوعات تهم البلد ككل ونالت ٣١٩ مقعداً من ٣٥٠ مقعداً[٨]. ويماثل ذلك في الأهمية أن هذه الأحزاب شددت حملتها في المناطق التي يتعاظم احتمال انفصالها ويتجذر فيها بعمق تاريخ المشاعر المعادية للنظام ـ إقليما كاتالونيا والباسك. وفيما برزت أحزاب قومية كاتالونية وباسكية، فقد أحرزت الأحزاب الاتحادية الأربعة ومناصروها الإقليميون ٦٧,٧ بالمئة من الأصوات في كاتالونيا و ٥١,٤ بالمئة من الأصوات في إقليم الباسك[٩].

انخرط النواب والحكومة المنبثقين عن هذه الانتخابات في مفاوضات عامة وخاصة مطوّلة حول الدستور وكيفية التقدم في مسألة الدولنة. وأخيراً حظي

دستور توافقي بدعم الأحزاب الرئيسية الأربعة والحزب القومي الكاتالوني في البرلمان. وأعطى ٢٥٨ عضواً موافقته من أصل ٢٧٤ شاركوا في التصويت. وتلا ذلك الاقتراع الثالث في إسبانيا على مستوى الدولة ككل، وهو الاستفتاء على الدستور الذي جرت الموافقة عليه بأغلبية ٨٧,٨ بالمئة من المقترعين في ٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٨. وقد وافق ٩٠,٤ من المقترعين في كاتالونيا على الدستور. وفي إقليم الباسك، وافق ٦٨,٨ بالمئة من الذين اقترعوا على الدستور، لكن نسبة المقترعين بلغت ٤٥,٥ بالمئة فقط، أو هي نسبة أدنى من المستوى الإسباني والكاتالوني الذي بلغ ٦٧ بالمئة.

بدأت الحكومة والبرلمان اللذان اكتسبا قوة وشرعية من هذه الانتخابات الثلاثة التفاوض بجد حول انتقال السلطة مع السلطات المؤقتة في كاتالونيا والباسك التي أنشئت بعد الانتخابات التشريعية الأولى على مستوى الاتحاد ككل في العام ١٩٧٧. وقد توصل المفاوضون، وسط نقاش حاد، إلى نظام تقوم بموجبه إسبانيا بتغيير بنية الدولة المركزية تاريخياً إلى بنية لا مركزية تتصف بنقل لا سابق له للسلطات إلى المكوّنات القومية الطرفية. وقد أحيلت الاتفاقات التي أسفرت عنها المفاوضات حول الحكم الذاتي الإقليمي (النظام الأساسي للحكم الذاتي) إلى الناخبين في كاتالونيا والباسك في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٩. حظي النظام الأساسي بكاتالونيا بموافقة ٨٧,٩ بالمئة وحظي النظام الأساسي بالباسك بموافقة ٩٠,٣ بالمئة من الذين اقترعوا في هذين الإقليمين[١٠]. وقد قام أكبر وأقدم حزب قومي باسكي (PNV) بالتكيف مع الوضع السياسي الجديد والحض على الموافقة على النظام الأساسي للحكم الذاتي، بعد أن كان دعا إلى مقاطعة الدستور[١١].

إننا نعتقد أنه لو كانت الانتخابات الأولى في إسبانيا جرت على أساس مناطقي بدلاً من أن تكون شاملة لكل الاتحاد، لتراجعت إلى حد كبير الحوافز الداعية إلى إنشاء أحزاب على مستوى الاتحاد ككل وبرامج عمل شاملة للاتحاد ككل. ولترتب على ذلك حصول الأحزاب التي تعمل على مستوى الدولة ككل ومناصريها على عدد أقل من الأصوات[١٢]. ونعتقد أيضاً أن الانتخابات الأولى لو كانت جرت على المستوى المناطقي، لحظيت المسائل العرقية بدور أوسع وأكثر إثارة للشقاق في الحملة الانتخابية مما حظيت به بالفعل، ولازداد تطرف الأحزاب القومية ومؤيديها. ولكانت الأحزاب القومية بما اكتسبت من قوة زادت من تعقيد مشكلة الدولنة في

إسبانيا. كما كانت العلاقات بين الجيش والقوى الداعية للديموقراطية في الحكومة المركزية لتتعرض بالتأكيد إلى توتر شديد. وفي سياق الصراع المتصاعد على الدولنة، كان من المحتمل أن يبرز الائتلاف الانقلابي ـ الذي هزم بتدخل الملك الشخصي في ٢٣ شباط/فبراير ١٩٨٢ ـ في وقت أبكر معززاً بقوة أكبر في مواجهة حكومة منقسمة تحظى بشرعية متدنية، ولكان يمكن أن ينتصر أيضاً. لقد بدأ التحول الديموقراطي في إسبانيا في ظل ظروف مؤاتية دون ريب، لكن الالتزام الواضح بإشاعة الديموقراطية والانتخابات على مستوى الاتحاد ككل زادا من قوة ادعاءات الحكومة المركزية بالشرعية وساعدا على إقامة روابط بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني وساهما في إنشاء علاقة يقرّها الدستور بين قوميات إسبانيا الطرفية والحكومة المركزية.

إن ما هو أهم من ذلك أن الانتخابات التي أجريت على مستوى الاتحاد أعادت بناء هويات الدولة بطرق داعمة لتعدد الهويات والديموقراطية في إسبانيا. وفي ظل إسبانيا الديموقراطية الجديدة برزت هويات متعددة يتمم بعضها بعضاً. . . نستطيع أن نرى ذلك بوضوح كبير في حالة كاتالونيا. فالكاتالونيون يشعرون اليوم برضى أكبر عن وضعهم بمثابة كاتالونيين في أنهم يتحكمون اليوم سياسياً وثقافياً في التعليم والتلفزيون والراديو، وفي معظم الميادين التي واجهت فيها القومية الكاتالونية قمعاً شديداً فيما مضى. ويشارك الكاتالونيون أيضاً كمجموعة إقليمية «فوق قومية» في الجماعة الأوروبية، وهي هيئة تعد في النواحي «مجتمعاً من الأقاليم» بقدر ما تعد «مجتمعاً من الدول».

وأخيراً في هذا السياق الجديد يميل الكاتالونيون أكثر من أي وقت مضى إلى قبول هو يتهم الجديدة كأعضاء في الدولة الإسبانية. فالغالبية العظمى من الكاتالونيين «تفخر» بكونها «كاتالونية» و «تفخر» بكونها «إسبانية» وتدعم بقوة الانضمام إلى مجتمع سياسي أوروبي متكامل. لقد ساعدت الانتخابات المتوالية في إسبانيا على تشكيل هذه العضويات الفعّالة والقانونية التي يدعم بعضها بعضاً في دولة فرعية («كاتالونية») ودولة («إسبانية») وفوق دولة («الجماعة الأوروبية»). يبني الشكل (١) هذه الهويات المتعددة المتنامية بوضوح شديد.

الشكل (١). الهويات القومية في كاتالونيا

	كاتالونيون	كل إسبانيا
«فخور أن يكون إسبانياً»	٧٣٪	٨٥٪
«فخور أن يكون كاتالونياً»	٨٢٪	غير محدد
مؤيد لتوحيد أوروبا من خلال الجماعة الأوروبية	٨٣٪	٧٦٪

المصدر: جمعت الإحصاءات حول الفخر من كتاب Francisco André Orizo and Alejandro Sénchez Fernandez, **El Sistema de Valors dels catalons** (Barcelona: Institut Catala' d'Estudis Mediterranis, 199), p. 207.

واستقيت الإحصاءات حول الوحدة الأوروبية من **Los Espanoles ante et Segundo aniversario de la firma del Tratodo de Adhesion de Espana a la comunidad Europea** (Madrid: Centro de Investigaciones sociologicas, April, 1988), P. 53.

يقدم *إقليم الباسك صورة سياسية أشد تعقيداً*. فلا يزال الانفصاليون الباسك يمارسون عنفاً روتينياً، لكننا نعتقد أن الوضع السياسي الإجمالي قد تحسّن بفضل الانتخابات المتعاقبة التي تحدثنا عنها. إن إقليم الباسك هو بحق مثال شديد الإثارة على قدرة الانتخابات على بناء الهويات ونزع الشرعية عن بعض أنواع العنف المعادي للدولة.

فيما يبلغ تأييد العضوية في أوروبا موحّدة نسبة عالية، يقل شعور مواطني الباسك بالفخر لكونهم إسبانيين بنسبة ٤٠ بالمئة عن المتوسط القومي وبنسبة ٣٠ بالمئة عن الكاتالونيين. أنظر الشكل (٢).

دعونا نركز الآن بوضوح على كيفية تشكل الهويات بواسطة العمليات السياسية. فيما بين العامين ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩ كانت المسألة الأكثر سخونة في السياسات الإسبانية تعنى بعلاقة القوميات الطرفية بالدولة الإسبانية الوحدوية. وفي فترة السنتين هذه تضاعفت نسبة سكان إقليم الباسك التي تريد الاستقلال لكي تمثل ثلث السكان بمجملهم. وانطلاقاً من قاعدة صغيرة تضاعف الشعور المؤيد للاستقلال ثلاث مرات في كاتالونيا في الفترة نفسها. من الواضح أنه لو استمرت هذه الاتجاهات بضع سنوات إضافية لنشأت أزمة دولنة حادة في إسبانيا. غير أنه ما

إن جرى استفتاء حول النظام الأساسي للحكم الذاتي وتشكلت حكومتان ترأسهما أحزاب قومية باسكية وكاتالونية، أخذت المشاعر المؤيدة للاستقلال بالتراجع. أنظر الشكل (٣).

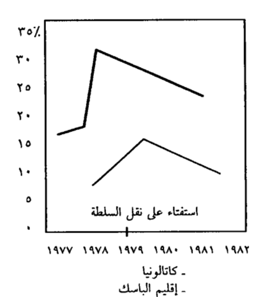
الشكل (٢). الهويات القومية في إقليم الباسك

	إقليم الباسك	كل إسبانيا
«فخور أن يكون إسبانياً»	٤٤٪	٨٥٪
«فخور أن يكون باسكياً»	٦٩٪	غير محدد
مؤيد لتوحيد أوروبا من خلال الجماعة الأوروبية	٧٤٪	٧٦٪

المصدر: مماثل لمصدر الشكل (١).

واصلت المجموعات المؤيدة للاستقلال أعمال الاغتيال والخطف والإرهاب في إقليم الباسك، لكن أهميتها السياسية تغيرت تغيّراً دراماتيكياً. ففي العام ١٩٧٩، وقبل إجراء الاستفتاء، كان ٥ بالمئة فقط من سكان الباسك الذين استطلعت آراؤهم يصفون الإرهابيين «بالمجرمين العاديين»، وكان ٨ بالمئة فقط يدعونهم «بالمخبولين». غير أنه بعد مضي ثلاث سنوات على إجراء الاستفتاء صار عموم السكان يطلقون تسميات أكثر تحقيراً على الإرهابيين، فدعاهم ٢٩ بالمئة الآن «بالمجرمين» وقال ٢٩ بالمئة إنهم «مخبولون». والأهم من ذلك أن عملية «نزع شرعية الهوية» نفسها حدثت بين الذين صوتوا لصالح أكبر أحزاب الباسك القومية (PNV). ففي العام ١٩٧٩ كان ٦ بالمئة فقط من مؤيدي الحزب القومي الباسكي (PNV) يقولون إن الإرهابيين «مجرمون»، و ١٢ بالمئة فقط يقولون إنهم «مخبولون». وفي العام ١٩٨٣ صارت النسبتان ٢٧ بالمئة و ٣٠ بالمئة على التوالي[١٤]. وبالرغم من استمرار أعمال القتل السياسي في إقليم الباسك، إلا أنها لم تعد تهدد بإسقاط الحكومة الديموقراطية. لقد تم احتواء أزمة الدولنة في إسبانيا، ويعود الفضل في ذلك إلى حد كبير إلى اختيار السياق الانتخابي.

الشكل (٣). النسبة المئوية للسكان الذين يريدون الاستقلال في كاتالونيا وإقليم الباسك قبل استفتاء العام ١٩٧٩ حول انتقال السلطة إلى الحكومتين المحليتين وبعده



المصدر: Juen J.Linz, «De la crisis de un Estado unitario al Estado de la antonomias,» in Fernando Fernandez Rodrguez, **La Espana de la, Autonomias** (Madrid: Instituto de Estudio de Administración Local, 1985), P. 587.

الليبرالية والانتخابات الإقليمية وسياسات تفكيك الدولة: الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا

إن مشكلة الدولة في الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا أكثر صعوبة بكثير مما هي في إسبانيا، حتى لو تم التعامل معها بمهارة فائقة[١٥]. أما وقد قلنا ذلك، فإن السياسات الفعلية المتبعة في كلا البلدين هي السياق **الأمثل** الذي يجب اتباعه إذا أريد تفكيك الدولة وتأجيج الصراع الإثني[١٦]. والتباين مع إسبانيا يوضح الأمر.

النقطة المهمة الأولى التي يشدد عليها عدم وجود التزام واضح **بالدمقرطة** كما عرفنا المصطلح في كل من يوغسلافيا والاتحاد السوفياتي. لا شك أن البيروسترويكا، وبخاصة الغلاسنوست (المكاشفة) كان لها أبعاد ليبرالية هامة في الاتحاد السوفياتي. وقد ساهمت الليبرالية في ضغوط الدمقرطة الآتية من أسفل في الاتحاد السوفياتي، لكن لم يكن يوجد في الاتحاد السوفياتي أو يوغسلافيا أبداً التزام من قبل السلطات المركزية بإخضاع كل السلطات على مستوى الاتحاد للعملية الديموقراطية.

لقد سمح بإجراء الانتخابات في كلا البلدين، لكن أكثر الانتخابات ديموقراطية وتنافساً كانت للوصول إلى السلطة الإقليمية. وأكثر ما تتضح الصورة في يوغسلافيا، حيث لم تعقد أي انتخابات تنافسية على مستوى الاتحاد في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. لقد أجريت الانتخابات على مستوى الجمهورية في يوغوسلافيا في صيف وخريف العام ١٩٩٠، ولم يكن من المفاجىء أن تحظى المسائل العرقية بالاهتمام الأكبر. أما الوضع في الاتحاد السوفياتي فكان أعقد إلى حد ما. فالانتخابات الأولى في الاتحاد السوفياتي كانت بحق انتخابات على مستوى الاتحاد لاختيار ممثلي مجلس نواب الشعب في إذار/مارس ١٩٨٩. غير أن هذه الانتخابات عانت من قيود كثيرة، إذ لم تكن متعددة بحيث لم يتطور المجتمع السياسي الديموقراطي بالمعنى الحقيقي. كما أن ثلث مقاعد مجلس نواب الشعب البالغة ٢٢٥٠ مقعداً أفردت جانباً للحزب الشيوعي والمنظمات التي تنتمي إليه دون الحصول على مصادقة الشعب. وكذلك سمحت عملية الترشيح لكثير من اللجان الانتخابية المحلية التي يسيطر عليها الاتحاد السوفياتي بملء الاجتماعات بمؤيديها، ومن ثم السيطرة على عملية الترشيح. وهكذا كان كل المرشحين المنبثقين عن اللجان الانتخابية المحلية من مؤيدي الحزب الشيوعي في كثير من المناطق. وقد برز بالفعل مرشح واحد من اللجنة الانتخابية المحلية في ربع المنافسات. وفي هذا السياق سقط كثير من مرشحي المعارضة جانباً.

تحوّل أعضاء مجلس نواب الشعب البالغ عددهم ٢٢٥٠ عضواً والذين انبثقوا عن هذه العملية إلى مجمع انتخابي للانتخاب غير المباشر لمجلس نواب الشعب. وقد أضعفت هذه الطريقة غير المباشرة للاختيار المصداقية الانتخابية للمجلس الأعلى - والأقوى - وترتب عليها كثير من المظالم. مثال ذلك، فاز بوريس يلتسين بمقعده عن موسكو بنسبة ٨٩ بالمئة من الأصوات، لكنه حرم في البداية من عضوية مجلس السوفيات الأعلى إلى حين عرض أحد الأعضاء التخلي عن مقعده لصالحه. ولم يحظ نواب آخرون أقل بروزاً بمثل هذا الحظ. وهكذا رغم أن الانتخابات الأولى في الاتحاد السوفياتي كانت على مستوى الاتحاد، فإن الفرضية تصحّ: لم تكن أكثر الانتخابات ديموقراطية وتنافساً في الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا على مستوى الاتحاد بأكمله، وإنما على مستوى الجمهوريات.

بعد إدراك عيوب القانون الانتخابي على مستوى الاتحاد، أعدّت برلمانات الجمهوريات تشريعاً يتحاشى كثيراً من الممارسات التي ساعدت على تشويه سمعة

البرلمان الاتحادي. تفاوتت قوانين الانتخابات إلى حد ما بين الجمهوريات، لكنها سمحت على العموم للممثلين على مستوى الجمهورية بأن يزعموا لأنفسهم شرعية أكبر من نظرائهم على مستوى الاتحاد. فقد أسقطت كل جمهورية المقاعد المحفوظة للحزب الشيوعي والمنظمات العامة التي يسيطر عليها الاتحاد السوفياتي. وقام الناخبون في معظم الجمهوريات، باستثناء جمهورية روسيا، بانتخاب ممثليهم مباشرة إلى المجلس الأعلى للبرلمان. لقد حدث تجاوزات في انتخابات برلمانات الجمهوريات، وبخاصة في وسط آسيا، وفي مجال حقوق الأقليات العرقية. ومع ذلك، يستطيع ممثلو مجالس السوفيات العليا في الجمهوريات أن يزعموا أنهم المدافعون عن المصالح الإثنية وأن لديهم شرعية أكبر من شرعية ممثلي مجلس السوفيات الأعلى للاتحاد السوفياتي.

وقبل تحليل هذه الانتخابات، يجدر بنا أن نقول شيئاً عن نمط النظام بعد الشمولي[١٧]. من المظاهر الرئيسية للنظام الشمولي أن الأحزاب والمنظمات العمالية والتجارية والدينية المستقلة التي كانت موجودة سابقاً تعرضت لحملات واسعة من أجل إقصائها أو إخضاعها. وحتى في أكثر الأنظمة ما بعد الشمولية نضجاً، لا يفسح للأحزاب المستقلة حيّز للتنافس على السيطرة على الحكومة لأن الحزب الشيوعي يتمتع رسمياً «بالدور الرائد» في دولة الحزب الشيوعي. كما أن مشهد المجتمع المدني شديد التسطيح. فكل المنظمات المستقلة على مستوى الاتحاد غير موجودة بالفعل. وقد أدى التسطيح النسبي لمشهد المجتمع المدني في كل الكيانات ما بعد النظام الشمولي إلى خلق مشكلات للسياسيين لأن من الصعب تمثيل المجموعات التي لا شكل لها. وحتى بعد الليبرالية نجد أن مرتكزات المصالح المبنية على علاقات الثروة أو الإيديولوجيا أو الملكية أقل بشكل مدهش مما نجد في كثير من الأنظمة الشمولية[١٨]. غير أن السياسيين متخصصون في تحريك الآمال والمظالم. وفي سياق المشهد المسطح فيما بعد الشمولي تكون أسهل الآمال والمظالم تحريكاً بالنسبة للسياسيين تلك التي لها علاقة بالإثنية. وكما كان متوقعاً، كانت الدولتان الأكثر تعدداً للقوميات في المنطقة، أي الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا، الموقعين اللذين تجلت فيهما هذه الظاهرة العامة بشكل شديد التطرف.

لقد قلنا إن الانتخابات يمكن أن تخلق برامج عمل ونواب، ويمكن أن تعيد بناء الهويّات وتساعد على إضفاء الشرعية على المطالبة بالطاعة ونزع الشرعية عنها، ويمكن أن تخلق السلطة. وقد حققت الانتخابات الإقليمية في الاتحاد السوفياتي

ويوغسلافيا كل هذه الأشياء. أما في إسبانيا فإن العملية التي حركتها الانتخابات العامة على مستوى الاتحاد أعادت تشكيل الدولة على أسس أشد وأصلب. لقد فعلت الانتخابات عكس ذلك في الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا. فيما يلي مجموعات من الاقتباسات من تقارير أعدتها فرق مراقبة الانتخابات المرتبطة بلجنة هلسنكي، وهي تصوّر مقدار ما ساهمت به سيرورة الحملات الانتخابية على مستوى الجمهورية ـ سياق الدولة السوفياتية المتعددة القوميات التي لم تجر انتخابات على مستوى الاتحاد ـ في تفكك الدولة:

ملدافيا (الانتخابات: ٢٥ شباط/فبراير ١٩٩٠).

أبرزت حملة الانتخابات حاجة كل حركة تسعى لتولي السلطة في الجمهورية إلى تطوير برنامج للسيادة، مطلب الحد الأدنى في ملدافيا. . . ولا فرق في أن تتعامل موسكو مباشرة مع مجلس سوفيات أعلى ملدافي تسيطر عليه الجبهة الشعبية أو العمل من خلال السكرتير الأول للحزب، لوسينسكي، إذ أنها ستواجه على الفور تقريباً بمطلب تحقيق سيادة الجمهورية[١٩].

أوكرانيا (الانتخابات: ١٨ آذار/مارس ١٩٨٩).

نجحت الكتلة الديموقراطية لجماعات المعارضة، التي شكلت للمنافسة في الانتخابات، في تركيز الحملة على اهتمامات الناخبين، ما حث مرشحي الحزب الشيوعي على الاقتداء بهم في الغالب. وتصدرت اهتمامات الناخبين الحصول على حكم ذاتي سياسي أكبر والمسائل القومية والثقافية. . .[٢٠].

وقد أدى تزايد المطالبة باستخدام اللغة الأوكرانية إلى صدور قرار هام عن مجلس السوفيات الأعلى الأوكراني ينص على أنه اعتباراً من ١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٠، تعتبر الأوكرانية لغة الدولة، على أن تستخدم الروسية للاتصالات بين المجموعات القومية. . . إن المشاعر القومية التي لطالما قمعت تجتاح اليوم الجماهير الأوكرانية. .[٢١].

ومن المرجح أن يطرأ تقدم أعظم باتجاه تقرير المصير في أوكرانيا، ما يقود إلى الاستقلال[٢٢].

جورجيا (الانتخابات: ٢٨ تشرين الأول/ أوكتوبر ١٩٩٠).

دعت جميع الأحزاب المتنافسة، بما فيها الحزب الشيوعي الجورجي، إلى الاستقلال في يوم الانتخابات[٢٣].

وفي محاولة لدعم المصداقية القومية للحزب الشيوعي الجورجي، طالب، الحزب بضمانات لوحدة الأراضي الجورجية وإدخال المواطنية الجورجية... والمناداة بأن يؤدي المواطنون الجورجيون الخدمة العسكرية داخل الجمهورية[٢٤].

لم تؤد الموضوعة القومية للانتخابات إلى تفاقم العلاقات مع المركز فحسب، وإنما أدت المزايدات القومية في جورجيا، كما في كثير من الجمهوريات الأخرى، إلى إساءة العلاقات مع مجموعات الأقلية في الجمهوريات وقضت على أحد المكونات الأساسية لإشاعة الديموقراطية في المستقبل، ألا وهو حقوق المواطنية الكاملة لكل السكان بصرف النظر عن الاثنية. وقد لاحظ فريق مراقبة الانتخابات في جورجيا ما يلي:

> أدلى الفائز في الانتخابات، غمساخورديا، بعدة بيانات أثارت مخاوف غير الجورجيين. في حزيران/ يونيو ١٩٩٠ مثلاً، وصف الزواج المختلط بأنه «مميت للعائلة الجورجية واللغة الجورجية»...[٢٥].
>
> حاولت بعض المجموعات غير الجورجية حماية نفسها خوفاً على حقوقها القومية في جورجيا مستقلة... فأعلنت جمهورية أبجازيا التي تحظى باستقلال ذاتي سيادتها في آب/ أغسطس ١٩٩٠! وتبعتها أوسيتيا الجنوبية في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠...[٢٦].

إن نتائج الانتخابات الإقليمية في الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا، بغياب انتخابات مسبقة ديموقراطية تنافسية حرة على مستوى الاتحاد بأكمله، أسهمت في ظهور خمسة عوامل تحريكية متداخلة ومركّبة مفتّتة للدولة.

أولاً، في اليوم التالي على الانتخابات الإقليمية أصيبت شرعية الحكومة المركزية بالضرر لأن القوى الإقليمية القومية صار لديها حق أقوى بالادعاء بالشرعية الديموقراطية عن طريق الانتخابات.

ثانياً، لم تُبرز الانتخابات أي منظمة سياسيّة جديدة على مستوى الاتحاد، في الاتحاد السوفياتي أو يوغوسلافيا، تشكل موازناً للقومية المحلية.

ثالثاً، في أثناء عملية الانتخابات، صارت الهويات السياسية في الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا أضيق وأكثر تعقيداً واقتصاراً على فئة معينة، وغير داعمة للمشاركة في كيان ديموقراطي محتمل على مستوى الاتحاد. أما في إسبانيا فقد أصبحت الهويات السياسية في أثناء العمليات الانتخابية وبعدها أكثر تعددية وشمولاً ودعماً للمشاركة في دولة ديموقراطية إسبانية أعيد تشكيلها.

رابعاً، إن احتمالات الحرب الاثنية في كثير من الجمهوريات، مثل جورجيا وأذربيجان وسيبيريا وكرواتيا، قادت الرؤساء إلى قمع الأصوات المعارضة في قلب مجموعاتهم الإثنية وإلى إظهار مزيد من عدم التسامح مع مجموعات الأقليات.

خامساً، أدت أزمة الدولنة وأزمات الحكم الناتجة إلى إعاقة صياغة سياسة اقتصادية ووضعها موضع التنفيذ. فالانهيار السياسي الكارثي لأي سلطة مركزية أو تنسيقية يسبق الأزمة الاقتصادية ويخلقها وليس العكس[٢٨].

دعونا نختم بحثنا عن نتائج السياق الانتخابي بالكلمات التنبؤية لعالم اجتماع سوفياتي كان يكتب قبل الانقلاب وقبل التفكّك القانوني للدولة للسوفياتية بكثير. فقد صور مقدار ما ساهمت به الانتخابات الإقليمية في التفكّك الفعلي للدولة:

> ساهمت الانتخابات المحلية في عملية تحوّل خطاب الحركات القومية من «مدني» إلى «إثني»... وجاءت «حرب القوانين» و «استعراضات السيادة» بشكل محتوم بعد الانتخابات الجمهورية والمحلية... وازدادت بشكل كبير أزمة السلطة في مركز الاتحاد وانعدام القدرة على الحكم[٢٩].

الهوامش

(١) مثلاً، إن أكثر الدراسات شأناً عن التحولات الديموقراطية هي عمل من أربعة مجلدات حرره Guillermo O'Donnell, Phillipe C.Schmitter, and Lauyrence Whitehead, **Transitions From Authoritarian Rule** (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1986 وهـو مخصص بأكمله لجنوبي أوروبا وأميركا اللاتينية ولا يتضمن فعلياً أي بحث حول مشاكل «الدولنة».

(٢) لعل ثلث البلدان التي كانت الدمقرطة تشكل جزءاً من برنامجها في الماضي والحاضر. كان عليها أن تصارع للتوصل إلى حل لمشكلة الدولنة. ومن بين الفئات الرئيسية لمشكلة الدولنة: (١) «الدول المنقسمة» حيث تكون الديموقراطية أصعب منالاً بسبب المتطلبات الأمنية، مثل تايوان وكوريا الجنوبية. (٢) «الدول التي لا تتمتع بالسيادة» حيث لا تتحقق الديموقراطية لأن الكوميونة لا تتحكم بسيادتها ولذلك تتحول الكوميونة إلى كيان أوسع، مثل هونغ كونغ. (٣) «الدول التي تريد الانضمام إلى دول أخرى ويحول النظام الدولي دون ذلك» مثل النمسا بعد الحرب العالمية الأولى، التي كانت تريد الانضمام إلى ألمانيا. (٤) «الكيانات التحررية الوحدوية» التي تتعرض لعنف المجموعات التي تريد توحيد كل الكوميونات الإثنية خارج حدودها القائمة في دولتها، مثل الصراعات البلغارية بين الحربين العالميتين حول التحررية الوحدوية المقدونية ومشكلة سودتان في تشيكوسلوفاكيا في الثلاثينيات. (٥) «المجموعات الإثنية الأقلية الغنية» التي تريد الانفصال، مثل الحرب الأهلية البيافرية في نيجيريا. (٦) «الأقاليم الإثنية الفقيرة» التي تريد الانفصال لأنها تعتقد أن حقوقها واقتصادها سوف يتحسن في دولة مستقلة، مثل بنغلادش وربما سلوفاكيا. ويمكن إضافة كثير من الفئات إلى لائحة مشكلات الدولنة.

(٣) التعبير التقليدي عن هذه المشكلة هو لروبرت دال «نحن لا نستطيع حل مشكلة المجال والمدى الملائم للوحدات الديموقراطية من داخل النظرية الديموقراطية. فعلى غرار مبدأ الأغلبية، تفترض العملية الديموقراطية وحدة ملائمة. **كما أن معايير العملية الديموقراطية تفترض مسبقاً مشروعية الـوحـدة ذاتهـا** أنـظـر **Democracy and its critics (New Haven and London:** Yale University Press, 1989), 207. التوكيد في الأصل، وبعد زيارة للاتحاد السوفياتي، وسّع دال موضوعه في «Democracy, Majority Rule, and Gorbachev's Referendum,» **Dissent** (Fall 1991): 491 - 96. ونحن لا نعتقد أن ملاحظة دال المهمة تعني أن مشكلات الدولنة عصية عن الحل. بل إن المفاوضات المعقدة والمعاهدات وربما إعادة تخطيط الحدود والاتفاقات الاتحادية، غالباً ما تكون ضرورية قبل تقبل صيغة الأغلبية بمثابة رابط شرعي.

(٤) «الدولنة» هي واحدة من ثمانية متغيرات رئيسية نستعرضها في كتاب بعنوان **Problems of Democratic transition and consolidation: Eastern Europe, Southem** Europe and Latin America (مشكلات الانتقال الديموقراطي والاندماج: أوروبا الشرقية وأوروبا الجنوبية وأميركا اللاتينية). وكثير من التعريفات والتوكيدات التي نجريها في هذه المقالة مبحوثة وموثّقة بالتفصيل في ذلك الكتاب. وعلى حين أننا في هذه المقالة سوف نبحث في الحالات التاريخية لإسبانيا ويوغسلافيا والاتحاد السوفياتي. فإننا نعتقد أن لنقاشنا حول السياق الانتخابي مضامين نظرية سياسية قوية بالنسبة لبلدان أخرى غير متجانسة لم تبدأ جهود إحلال الديموقراطية بعد. وتعتبر أندونيسيا حالة مهمة هنا. فأندونيسيا المتعددة الإثنيات والثقافات والجزر يجب أن تكون حذرة من أي عملية لإحلال الديموقراطية لا تنشىء أولاً مركزاً ديموقراطياً.

(٥) Ricardo Garcia Damborenea, **La Encruicijada Vasca** (Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1984), 52.

(٦) حول «قانون الإصلاح السياسي»، أنظر Pablo Lucas Verdu, «Law for Political Reform» **La Octava Ley Fundamental,** with a foreward by Enrique Tierno (Madrid: Tecnos, 1976), and Antonio Hernández Gil, **El cambio político espanol y la Constituctión** (Bercelona: Planeta, 1981).

(٧) يجب على المحللين والناشطين على حد سواء التنبه إلى الفارق بين إحلال الليبرالية وإحلال الديموقراطية. ففي جو لا ديموقراطي، قد تنطوي «الليبرالية» على خليط من التغييرات السياسية والاجتماعية، مثل تقليل الرقابة على وسائل الإعلام، ومنح مجال أوسع لتنظيم نشاطات مستقلة للطبقة العاملة، وإدخال بعض إجراءات الحماية القانونية مثل الاستدعاءات القضائية، والإفراج عن معظم السجناء السياسيين وإعادة المنفيين السياسيين، وربما اتخاذ تدابير لتحسين توزيع الدخل، والأهم من ذلك، التسامح مع المعارضة السياسية.

«الدمقرطة» تنطوي على الليبرالية لكنها مبدأ سياسي أكثر اتساعاً وخصوصية. تتطلب الدمقرطة التنافس الحر أجل السيطرة على الحكومة. وذلك يتطلب بدوره انتخابات حرة على مستوى الدولة تحدد نتائجها الحاكم. وباستخدام هذين التعريفين يتضح أنه يمكن تحقيق الليبرالية من دون تحقيق الديموقراطية. إن الليبرالية تشير أساساً إلى المجتمع المدني، على حين أن الدمقرطة تتضمن المجتمع المدني وتشير أساساً إلى المجتمع السياسي. وهكذا تتعلق الانتقادات الديموقراطية بعملية الدمقرطة لا بمجرد الليبرالية.

(٨) حول تنظيم الأحزاب في الدولة وتطورها وأهمية الانتخابات العامة في تحويل برامج أعمال الأحزاب أنظر: Richard Gunther, Giacomo Sani, and Goldie Shabad, **Spain After Franco: The Making of a Competitive Party System** (Berkeley: University of California Press, 1988), 37 - 177. توجد نتائج انتخابات ١٩٧٧ في الصفحة ٨.

(٩) Ibid., 311.

(١٠) أنظر See Juan J.Linz, «De la crisis de un Estado Unitario al Estado de las Autonomias,» in Fernando Fernández Rodríguez, **La Espana de las Autonomias** (Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985), 527 - 672, and Juan J. Linz **Conflicto en Euskadi** (Madrid: Espasa Calpe, 1986.) وحول المفاوضات حول قانون الاستقلال الذاتي للباسك أنظر رواية الصحافيين Kepa Bordegarai and Robert Pastor, **Estatuto Vasco** (San Sebastian: Ediciones Vascas, 1979), Passim.

(١١) واصلت بعض المجموعات الانفصالية المتطرفة مقاطعة الانتخابات حول الاستقلال الذاتي وجاءت حصيلة التصويت الإجمالية أدنى من المتوسط الإسباني حول الإصلاح الدستوري بـ ١٣ بالمئة. ومع ذلك فإن نسبة ٥٤ بالمئة لها دلالة سياسية هامة.

(١٢) حتى عندما لا تكون مسائل الدولنة بارزة، فإن الأحزاب الإقليمية تميل إلى إحراز ١٥ ـ ٢٥ بالمئة من الأصوات أكثر مما تحرزه في الانتحابات العامة.

(١٣) الأسئلة حول الفخر مستقاة من Francisco Andrés Orizo and Alejandro Sanchez Fernández, **El Sistema de Valors dels Catalans** (Barcelona: Institut Catala d'Estudis Mediterrains,

Los Espanoles ante el Segundo aniversario واستقيت مسألة الوحدة الأوروبية من 1991), 207.
de la firma del Tratado de Adhesion de Espana a la Communidad Europea (Madrid: Centro de Investigaciones Sociologicas, April 1988), 53.

(١٤) Juan J.Linz, **Conflicto en Euskadi**, 698.

(١٥) نعتقد أن مشكلة دولة البلطيق كانت عصية على الحل ـ نظراً للامتعاض المركب النابع من وضعيتها السابقة كدول مستقلة واستيعابها حديثاً وبالقوة داخل الاتحاد السوفياتي وغناها الكبير نسبياً واختلافاتها الدينية اللغوية. وكان يمكن أن يتعامل معها غورباتشوف بشكل أفضل بإعلانه عدم شرعية المعاهدة السرية بين هتلر وستالين وإجراء استفتاء في الذكرى الخمسين للمعاهدة حول رأي سكان دول البلطيق بالنسبة للانضمام إلى الاتحاد السوفياتي طوعاً. فإذا ما صوتوا لعدم الانضمام للاتحاد السوفياتي (كما يتوقع)، فقد يتم ترتيب سلمي وسريع لانفصالهم مع إعطاء حقوق مواطنية كاملة للجميع.

(١٦) تجدر الإشارة أيضاً إلى قضية السياق الانتخابي في تشيكوسلوفاكيا. فقد أجريت انتخابات فيدرالية وعلى مستوى الجمهوريتين في نفس اليوم في تشيكوسلوفاكيا، ولذلك يصعب تمييز التأثير المباشر للسياق الانتخابي. غير أن معظم النشاط الإيديولوجي والتنظيمي كان على مستوى الجمهوريتين لا على مستوى الاتحاد. ومن الأحزاب الأحد عشر التي فازت بمقاعد في البرلمان الاتحادي، كان لحزب واحد، الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي سابقاً، ممثلون من كلا الجمهورتين. ولم تحظ «الانتخابات التأسيسية» التشيكوسلوفاكية باهتمام إيديولوجي أو تنظيمي فيما يتعلق بتشكيل أحزاب اتحادية.

(١٧) يعالج الفصل الأول من كتابنا الذي سيصدر قريباً **Problems of Domocratic Transition and Consolidation: Eastern Europe, Southern Europe and Latin America** مسألة مضاعفات نمط النظام السابق على مسارات الانتقال الديموقراطي ومهمات الاندماج الديموقراطي.

(١٨) مثال ذلك، عندما سئل الأوروبيون الشرقيون «في دولتك كثير من المسائل التي يجب حلها. أخبرني من فضلك، أي من هذه الصراعات المدرجة في هذه البطاقة، تعتبرها هامة أو هامة بعض الشيء أو قليلة الأهمية أو غير مهمة على الإطلاق». كانت القومية الصراع الأكثر وضوحاً، فذكر ٥٠ بالمئة في أوكرانيا أن «الصراعات بين القوميين وباقي البلاد مهمة جداً»، وبلغت النسبة ٣٩ بالمئة تشيكوسلوفاكيا و ٢٩ بالمئة في إستونيا و ٢٧ بالمئة في ليتوانيا. بالمقابل، ذكر ٣٦ و ٢٥ و ٢٣ و ٢٤ بالمئة على التوالي أن المشكلات بين «الذين يملكون المال والذين لا يملكونه» هامة جداً انظر Lászlo Bruszt and János Simon, **Political Culture: Political and Economical Orientations in Central and Eastern Europe During the Transition to Democracy, 1990-91, The Codebook** (Budapest: Erasmus Foundation, December, 1991), 37-39.

(١٩) **Elections in the Baltic States and the Soviet Republics**, compiled by the staff of the Commission on Security and Cooperation in Europe (Washington, D.C., December 1990), 89.

(٢٠) Ibid., 115.

(٢١) Ibid., 119.

(٢٢) Ibid., 135.

(٢٣) Ibid., 165.

(٢٤) Ibid., 170.

(٢٥) Ibid., 169.

(٢٦) Ibid., 165 - 66.

(٢٧) من المؤشرات الهامة على تآكل الدولة الهبوط الحاد في عدد المواطنين الذين استجابوا للدعوة إلى التجنيد العسكري. فعند انتهاء التجنيد في العام ١٩٩٠ بلغت نسبة الوفاء بالحصة ٣٩,٥ في لاتفيا و ٣٩,٥ في ليتوانيا و ٢٢,٥ في أرمينيا و ١٨,٥ في جورجيا. وفي أواسط العام ١٩٩١ تراجعت هذه الأرقام إلى ٣٠,٨ في لاتفيا و ١٢,٤ في ليتوانيا و ١٦,٤ في أرمينيا و ٨,٢ في جورجيا. والأهم من ذلك أن موسكو نفسها وفت في أواسط العام ١٩٩١ بنصف حصتها فقط. أنظر

Stephen Foye, «Student Deferments and Military Manpower Shortages,» **Report on the URRR** (August 2, 1991), 5 - 8.

(٢٨) «الدولة» في مفهوم ويبر (كما يظهرها انهيار التجنيد في الدولة الاتحادية) تفككت في الاتحاد السوفياتي قبل فشل المحاولة الانقلابية في آب/أغسطس ١٩٩١، وهو انقلاب كان بمثابة محاولة يائسة أطلقتها بعض العناصر ضمن القوات الاتحادية للحزب وجهاز الاستخبارات (KGB) والجيش لإعاقة تنفيذ اتفاقية ٩ + ١ التي كانت ستمنح التفكك الفعلي شرعية قانونية.

(٢٩) Andranik Migranian, «The End of Perestroika's Romantic Stage,» Unpublished paper, Moscow, July 1991, 7.

السياسات الإثنية والدولة الشرق أوسطية

غبريال بن دور

«إن الدول الحديثة، باعتبارها مجتمعات. . . ، تكون معرّضة بشكل غير سوي إلى نقمة خطيرة تستند على ارتباطات وشائجية (primordial)»[١]. وتعتبر الساحة السياسية في الشرق الأوسط مثالاً استثنائياً على هذا العرض الذي قدمه إدوارد شيلز (Edward Shils). فإذا كانت المسألة المركزية في سياسات الشرق الأوسط المعاصر هي اليوم بناء دول إقليمية شرعية والمحافظة عليها[٢]، فإن موضوعة جوزف روتشيلد (Joseph Rothchild) التي ترى أنه «على الرغم من بروز «مسائل» متعددة جديدة في القرن العشرين، تبقى القومية الإثنية ـ أو الإثنية المسيّسة ـ المشرِّع الإيديولوجي الرئيسي في العالم للدول ونازع الشرعية عنها» تلقى رواجاً كبيراً. وفي الواقع، يرى روتشيلد أن «التوكيد الإثني المسيّس. . . تفسير مشروع ولكن غير شامل لأزمة الشرعية المتجددة للدول»[٣] في كل أنحاء العالم. وفي محاولة لسبر طبيعة السيرورة السياسية في الشرق الأوسط، سوف نلقي نظرة على السياسات الإثنية حيال الدولة الشرق أوسطية.

يبدو أن أساس السياسات الإثنية هو ما يدعوه كليفورد غيرتز «بالارتباطات الوشجائية».

> يقصد بالارتباط الوشائجي الارتباط الذي ينبع من «معطيات» ـ أو بدقة أكبر «المعطيات» المفترضة إذ إن الثقافة تدخل حتماً في

> هذه القضايا ـ الوجود الاجتماعي: الجوار المباشر وعلاقة القرابة أساساً، وخلفها المعطيات التي تنبع من الولادة في مجموعة دينية معينة تتحدث لغة معينة، أو حتى لهجة من لغة، وتتبع تقاليد اجتماعية معيّنة. ويُرى هذا التوافق بين الدم واللغة والعادة، إلخ، على أنه يملك قوة قسرية لا توصف، وأحياناً لا تقارم، في ذاته ومن ذاته(٤).

إن ما صار يسمى لاحقاً سياسات إثنية، أو السياسات الوشائجية، يملك بُعداً مختلفاً نوعياً عن الصفات الأخرى للصراع السياسي:

> إن النقمة الاقتصادية أو الطبقية أو الفكرية تهدد بحدوث ثورة، لكن النقمة التي تستند على العرق أو اللغة أو الثقافة تهدد بالانقسام أو التحررية الوحدوية أو الاندماج، وذلك إعادة رسم لحدود الدولة وتحديد جديد لنطاقها. إن النقمة المدنية تجد لها منفذاً طبيعياً في السيطرة على جهاز الدولة، بصورة شرعية أو غير شرعية. أما النقمة الوشائجية فتكافح بعمق أكبر وليس من السهل إرضاؤها(٥).

وهكذا فإن المزاوجة بين الدول الضعيفة والمشاعر الوشائجية القوية يشكل عبئاً موهناً في محاولة الحفاظ على الكوميونة السياسية، وتلك هي الحالة القائمة في كثير من أجزاء الشرق الأوسط.

ما هي السياسات الإثنية بالضبط؟ لا تتضح الإجابة فيما يتعدى تسييس الوشائجية، لكن فكرة الوشائجية لها من القوة ما يكفي للإمساك بجوهر هذه الظاهرة.

> إن الإثنية المسيّسة والسياسات الإثنية والقومية الإثنية والإقليمية الإثنية والانفصالية الإثنية، وغير ذلك، كلها مصطلحات تستخدم. . . عندما تستحضر مثل هذه الكيانات مصالحها ومظالمها وادعاءاتها وقلقها وطموحاتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في الساحة السياسية. ولن يكون من المفيد، أو حتى من الممكن، فصل فكرة الوعي والتضامن والتوكيدية الإثنية عن الدين واللغة والعرق وغيرها مما يعرف

> بالبؤر الوشائجية للوعي والتضامن والتوكيدية... ويكفي القول... إن مصطلحي إثنية وإثني... يستخدمان عامّة... للإشارة إلى النشاطات السياسية لمجموعات جمعية معقَّدة تتحدّد عضويتها على نطاق واسع بروابط موروثة حقيقية أو مزعومة، وتدرك أن هذه الروابط تؤثر بشكل منهجي على موقعها وقدرها في البنى السياسية والاقتصادية الاجتماعية لدولها ومجتمعاتها[٦].

يصف غيرتز (Geertz) ست بؤر محتملة للوشائجية، لا تلغي إحداها الأخرى: روابط الدم المفترضة، والعرق، واللغة، والإقليم، والدين، والعادة[٧]. ويضيف روتشيلد، بشكل مدهش إلى حدٍّ ما، إلى هذه البؤر بؤرة سابعة:

> الخبرة السياسية للشعب ضمن المؤسسات السياسية تنشىء في نهاية المطاف شعوراً بالقومية الإثنية المشتقة من السياسة، لم يكن في البداية يحظى بدعم من قبل المميزات العرقية أو القرابية أو اللغوية أو غيرها من المميزات الوشائجية قبل السياسية، أو كان يحظى بدعم قليل منها. بعبارة أخرى، إذا كان من التقليدي القول إن الأمم الإثنية تنشىء أو تكافح لإنشاء دول خاصة بها، فإن الدول أيضاً قد تنشىء أمماً إثنية من المادة الخام الديموغرافية، إذا جاز القول، لشعوبها[٨].

هنا يمس روتشيلد فكرة السياسات الإثنية خلف حقل الوشائجية، لكن ينتج عن ذلك بعض المصاعب على المستوى المفاهيمي ـ أي أن من الصعب تحليل «معطيات» الحياة الاجتماعية والثقافية والخبرة السياسية التي تقود إلى وعي مشترك على المستوى التحليلي عينه. ومع ذلك تكون مثل هذه العمليات موجودة في العالم التجريبي، ويجدر التنبه إلى ثنائية العملية، كما يجدر أن نتذكر أن «التقليد» و«الحداثة» في السياسات الإثنية لسيتا فكرتين تستبعد إحداهما الأخرى[٩].

بعيداً عن التعريف العام للبؤر الوشائجية، يعنى غيرتز كثيراً بإقامة بعض الرموز الأساسية لدراسة «الأنماط المادية للتنوع الوشائجي الذي يوجد ضمن مختلف الدول» (الشرق الأوسط من ضمنها بالطبع)[١٠]. وتؤدي دراسة بسيطة للرموز إلى خمس فئات، أو أنماط، كما سماها غيرتز. النمط الأول مجموعة واحدة مسيطرة كبيرة عادة (وإن لم يكن ذلك حتمياً) مقابل أقلية واحدة قوية ودائمة الإزعاج (مثال

ذلك، الأردن في الشرق الأوسط). النمط الثاني مجموعة مركزية واحدة، جغرافياً أو سياسياً، وعدة مجموعات طرفية متوسطة الحجم ومتعارضة (مثل المغرب وإيران). والنمط الثالث نمط ثنائي القطب فيه مجموعتان متوازنتان تقريباً (مثل السنة والشيعة في العراق والمسيحيين والمسلمين في لبنان والبرقيين والطرابلسيين في ليبيا). والنمط الرابع تدرّج مستو تقريباً للمجموعات من حيث الأهمية، حيث لا توحد مجموعات مسيطرة بشكل واضح (لا يوجد أمثلة على ذلك في الشرق الأوسط). وأخيراً، هناك الانقسام الإثني البسيط حيث توجد عدة مجموعات صغيرة (لا يوجد أمثلة على ذلك في الشرق الأوسط)[11].

وهكذا لدينا ثلاثة أنماط أساسية في الشرق الأوسط: أكثرية مقابل أقلية ومجموعة مركزية مقابل مجموعات طرفية وحالة معقَّدة لمجموعات متوازنة. تميل هذه الأنماط الثلاثة إلى مفاقمة الصراع على موجودات الدولة. ويبدو أن النمطين الناقصين في الشرق الأوسط مصمَّمان لإضعاف الصراع السياسي إلى حد ما[12].

إن «المعطيات» الوشائجية هي ظواهر كامنة بالطبع، ولا ضرورة لأن تصبح جلية على الصعيد السياسي. ويعتبر ظهورها أو عدم ظهورها مسألة تجريبية لها علاقة بالتجربة السياسية، ومن ثم تتوقف إلى حد كبير على إدارة الزعماء والنخبة، الذين يكونون أحياناً بارعين في التلاعب بالاستياء الوشائجي الهاجع من أجل مصالح المجموعة. وينبغي على هؤلاء الزعماء صياغة أهداف أو استراتيجيات ملائمة للسياق السياسي.

ووفقاً لروتشيلد، يمكن تقسيم هذه الأهداف والاستراتيجيات المحتملة إلى خمس فئات رئيسية[13]. الأولى هي التكامل المتعدد الأبعاد لدرجة الاستيعاب الكامل. وذلك احتمال مستبعد، لكن هذه الأمور قد حدثت بالفعل ـ وبخاصة عندما تسيطر حركات إيديولوجية مؤيدة للوحدة الإثنية وتتمتع بجاذبية شديدة على المسرح السياسي. والثانية تهدف إلى تحقيق الهدف التعددي بالتكامل السياسي والمعيشي الكامل المجتِمع مع استقلال ذاتي ثقافي مضمون صراحة ومحمي رسمياً. والاستراتيجية الثالثة تهدف إلى التغلب على عدم استقرار الاستقلال الثقافي بتصوير نظام من الاستقلال الذاتي الإقليمي السياسي، مثل تحقيق الفيدرالية على أسس إثنية أو تفويض السلطة إلى الإثنيات التاريخية أو «إقامة الكانتونات». وتستخدم هذه الأشكال كثيراً عند الإشارة إلى حل الصراع في لبنان والسودان، لكن تجربة هذه الاستراتيجيات في الشرق الأوسط لم تكن سعيدة عموماً، وتبينّ الحالات العربية إلى

حد ما الصعوبة الملازمة لتطبيق مفهوم الاستقلال الذاتي السياسي غير الإقليمي «الذي غالباً ما يعتبر بمثابة انتقاص من السيادة»[١٤]. والاستراتيجية الرابعة هي الانفصال والاستقلال السياسي التام. وفي الشرق الأوسط، في العصر الذي يتمتع فيه الوضع الراهن الإقليمي بقداسة سياسية فعلية، لا يكاد يكون ذلك واقعياً، لكن ذلك لا يعني أنها غير موجودة بمثابة طموح. والاستراتيجية الخامسة والأخيرة هي السيطرة، أو عكس علاقات القوة ضمن الدولة القائمة. ويرى روتشيلد أن «السيطرة الإثنية تقاوم عادة وليس دائماً هاتين الاستراتيجيتين الفرعيتين الجذرتين»[١٥].

يمكن للمرء أن يضيف أن الفئات المتعلقة بالشرق الأوسط يبدو لها في بعض النواحي بعداً جذرياً. وأكثر هذه الحالات تطرفاً هي الضغوط الاستيعابية، التي تتميز بها القومية العربية، واستراتيجيات السيطرة أو عكسها، كما هي الحال في لبنان إلى حد ما، أو حتى في سوريا. ويمكن للمرء أن يفترض أن مثل هذه الاستراتيجيات أقل مجلبة لوضعية توفيقية في السياسة من اثنين على الأقل من الاستراتيجيات الواقعة بين الطرفين (وذلك صحيح إلى حد ما فيما يتعلق بالانفصال، وإن يكن أقل من الحالتين الأخريين).

يشير روتشيلد إلى أن هذه عادة استراتيجيات المجموعات الإثنية التابعة. إن لم تكن السمة الإثنية المتعددة مقبولة تماماً بالنسبة إلى النخبة المسيطرة، يمكن أن تنتج أي من السياسات المتطرفة والقسرية[١٦] ـ مثال ذلك، الإبادة والطرد والاستيعاب القسري وأشكال أخرى من التطبيع الثقافي ومناورات فرّق تسد والتقليل من شأن الثقافات الإثنية «المتخلفة». ولأن تلك استراتيجيات أحادية الجانب، فإنها لا تنطوي على عمليات مساومة أو تسوية أو توفيق. وفي هذه الحالة، يرجح أن يجد زعماء الدولة فضلاً عن زعماء المجموعة الإثنية أن من الضروري تطوير أو تبني واحدة من الآليات والتقنيات السياسية التنظيمية المتوفرة من أجل احتواء الصراع الإثني ضمن حدود محتملة ونزع فتيل تطايره المحتمل إلى أكبر قدر ممكن. والقدرة على التعامل بنجاح مع تقنيات وآليات احتواء الصراع هي من المزايا العظيمة الأهمية للنخبة السياسية في الدول المتعددة الإثنية. وهذه الآليات والإجراءات هي كما يلي[١٧]:

١ . «إزالة التسييس المتعمدة عن المسائل التي يمكن أن تتخذ حداً شقاقياً إثنياً إذا ما سيّست. هكذا يحاول الزعماء الإسرائيليون التعامل مع الفجوة المعيشية

الاقتصادية ـ الاجتماعية القائمة بين الأشكناز والسفارديم، فيما يعملون في نفس الوقت على تضييق الفجوة».

٢. «ترتيبات دستورية أو مؤسسية مصممة للإبقاء على المسائل الإثنية الشقاقية أو التمزيقية بعيدة عن جدول الأعمال السياسي للحكومة المركزية وحلها على مستويات أخرى لاتخاذ القرار. . . في لبنان. . . عملت ترتيبات مشابهة، مع أنها ذات سمة فيدرالية ظاهرة، بنجاح معقول حتى أثقل النظام السياسي المحلي للبلد وغرق بالتدخل الخارجي للمشكلة الفلسطينية».

٣. «اتفاق متقدم بين الزعامات الإثنية المتعددة على البقاء داخل حكومات ائتلافية بصرف النظر عن حصيلة الانتخابات أو تذبذب المزاج العام (نوع من التشاركية).

٤. «حق النقض المتبادل، على غرار مذهب كالهون «للأكثرية المتعاونة». وذلك يضمن عدم تدرّك زعماء المجموعات الإثنية الهامة ـ حتى إن كانت صغيرة نسبياً ـ إلى «العجز السياسي. يمنح هؤلاء حقاً فعلياً (وفي بعض الأحيان في إجراءات بنيوية رسمية) بنقض السياسات التي يعتقدون أنها تهدد المصالح الحيوية للمجموعات الإثنية.

٥ و٦. «التمثيل النسبي كآلية وضبط النفس العقلاني كتقنية بغية تسكين مخاوف زعماء المجموعات الإثنية التابعة أو الضعيفة أو الصغيرة ودمجهم سياسياً في النظام الكبير للدولة. ويمكن أن يخدم لبنان قبل الحرب الأهلية وتشيكوسلوفاكيا المعاصرة كمثلين على هاتين الأداتين».

٧. «تغليف عدة مسائل خلافية ومشكلات مستعصية في رزمة واحدة للمقايضة المتبادلة، مثل الكل يحصل على شيء ولا أحد يحصل على كل شيء ولا أحد يحصل على لا شيء».

لا تكثر الأمثلة في الشرق الأوسط على هذه الصياغة. فإسرائيل تذكر مرة واحدة، وبطريقة يفنّدها عدد معقول من الخبراء. ويذكر لبنان مرتين، لكن نجاح الوضع الراهن الذي صار مضرباً للمثل قبل الحرب انهار مع مد الحرب الأهلية التي لا تتوقف. ويبدو السجل الإقليمي ضعيفاً جداً فيما يتعلق بتنظيم الصراع واحتوائه. وقد يكون من أسباب ذلك أن «كل آليات وإجراءات احتواء الصراع تضمن الزعماء والسماسرة الإثنيين وتحصّنهم أمام مزايدة التحديات الأكثر تشدداً أو

الإقصاء بانقلاب الناس العاديين على التسوية التي تقتضيها هذه الأدوات بالضرورة»[١٨]. لكن هذه الأوضاع السياسية لم تسد في الشرق الأوسط منذ وقت طويل ـ بل على العكس من ذلك، كان النظام اليومي هو الأسلوب الجذري للسياسة الجماهيرية حتى بداية السبعينيات على الأقل، ومنذ ذلك الحين لم تعد الظروف المأمونة التي تتيح للنخب السياسية حيّزاً للمناورة موجودة أو تكاد. والسبب الواضح الآخر أن «آليات وتقنيات إدارة الصراع هي أيضاً نخبوية بالمفهوم الواسع بحيث إنها تتطلب توقيتاً ثاقباً لمأسستها. وإذا ما تركت إحدى الفرص الملائمة لتطبيقها تفلت، فقد لا يعطي التاريخ الزعماء فرصة أخرى، لأن سياق الأوضاع لن يبقى ثابتاً على حاله»[١٩].

بعبارة أخرى، تتوقف القدرة على تنظيم الصراع الإثني على القدرة على مأسسة عدة تقنيات وآليات وإجراءات. ولذلك يكون احتواء الصراع الإثني صعباً جداً في المجتمعات التي يتدنى فيها مستوى المأسسة، وتلك ميزة بارزة للثقافة السياسية في الشرق الأوسط[٢٠]. إن المأسسة هي «العملية التي تحصل بموجبها المنظمات والإجراءات على قيمة واستقرار»[٢١]. والصراع الإثني والولاءات الإثنية تعيق تطور المعايير التكوينية الأربعة للمأسسة». يمكن تحديد مستوى مأسسة أي نظام سياسي بقابلية منظماته وإجراءاته للتكيّف وتعقيدها واستقلالها الذاتي وتماسكها[٢٢]». ولا تسمح الروابط الوشائجية القوية للبنى والإجراءات الوشائجية التي لا تكون مبيَّتة في الآليات الإثنية بالتطور لخفض الصراع الإثني، ونحن نشهد وضعاً حقيقياً يأتي في المقام الأول. فمعظم الدارسين لسياسات الشرق الأوسط يحددون بالتأكيد «الإثنية اللاأخلاقية» التي تنطوي عليها مقولة صاموئيل هانتنتون:

> إن للمؤسسات السياسية أبعاداً أخلاقية فضلاً عن الأبعاد البنيوية. ويفتقر المجتمع الذي تضعف فيه المؤسسات السياسية إلى القدرة على لجم تجاوزات الرغبات الفردية والجماعية. السياسات عالم هوبسي من المنافسة التي لا تلين بين القوى الاجتماعية ـ بين الإنسان والإنسان والعائلة والعائلين والعشيرة والعشيرة والمنطقة والمنطقة والطبقة والطبقة ـ منافسة تحسِّنها منظمات أكثر شمولاً. إن «للعائلية اللاأخلاقية» لمجتمع بانفيلد المتخلف نظراءها في العشائرية اللاأخلاقية والرمزية اللاأخلاقية والطبقية اللاأخلاقية[٢٣].

ويمكن للمرء أن يضيف الإثنية اللاأخلاقية.

كيف يمكن كسر الحلقة المفرغة؟ كيف يمكن أن تحصل الساحة السياسية على مستوى من المأسسة يمكّن من تطوير مجموعة من المنظمات والآليات المستقلة ذاتياً (تديرها وتوجهها نخبة مستقلة ذاتياً نسبياً) التي تعطيها بعض القدرة على احتواء الصراع العرقي ضمن حدود قابلة للاحتمال؟ توحي التجربة التاريخية بأن مفتاح استيعاب هذه المشكلة هو الهدف الحقيقي للصراع الإثني، فضلاً عن أي صراع سياسي آخر تقريباً ـ هو الدولة. ويخلص كتاب مدرسي أساسي حول الصراع الإثني إلى أن:

> إن حدوث الصراع لإقامة حدود جديدة لفعل سياسي ذي مغزى يجري عند عدة مراحل مختلفة من التحديث يحذر من الاعتماد على حتمية الدولة الأمة أو الافتراض بأن التطور السياسي يؤدي إلى الحداثة. وقد تعكس تعبئة المجموعات العرقية أضرار إهمال التقليد، لكنها قد تبشّر بأشكال سياسية تجديدية في المستقبل، بعد الحداثة[٢٤].

إننا لا نعرف بوضوح ما الذي يوجد بعد الحداثة. ولا نعرف ما هي الحداثة. إننا نعرف أن الهدف العميق ذا المغزى للنشاط الإثني السياسي في الشرق الأوسط، كما في دول أخرى، هو الدولة الإقليمية (لا «القومية»)[٢٥]. إنها الجائزة النهائية وكذلك العدو النهائي، إنها قاعدة المصادر النهائية، والحكم النهائي للصراع العرقي ـ إذا ما جرى أي تحكيم.

مع ذلك يركز قسم كبير من الأبحاث الجادة حول التوترات والضغوطات (مثل الصراع الإثني) في سياسات الشرق الأوسط على الإيديولوجية في محاولة لفهم التغيّر السياسي المتعددة الوجوه في النظام الإقليمي. وقد كان لهذا التغيّر حجماً هائلاً في عدة دول رئيسية في المنطقة. ولا غرو أن دارسي التحوّل الإيديولوجي في السياسات لديهم «يوم ميداني» في محاولة تفسير أحجية الشرق الأوسط، في الغالب (وإن لم يكن حصراً) ضمن إطار نماذج توجُّهين نظريين: المدرسة الماركسية (أو الماركسية المحدثة) في جانب، والمدرسة المنهجية الوظيفية التي تستقي من الإرث الويبري، من جهة أخرى. غير أن كليهما يعاني من عائق واضح واحد على الأقل: فهما يفتقران إلى نظرية ملائمة للدولة ما بعد الإمبريالية وما بعد الاستعمارية. ومع

ذلك فإن مثل هذه النظرية هي الوحيدة التي تساعد على تفسير تقلبات السياسات الشرق أوسطية في وقتنا[٢٦].

هل يمكن حقاً تفسير الأحجية عن طريق الإيديولوجية؟ ربما لا إن قبلنا تعريف كارل مانهايم المتشائم للإيديولوجيات بمثابة «أقنعة واعية تقريباً للطبيعة الحقيقية للوضع»[٢٧]. وربما نعم إذا اتبعنا الصياغة المؤثّرة لغيرتز:

> الإيديولوجية ردٌّ على التوتر... إنها فقد للتكيّف الذي يؤدي مباشرة إلى النشاط الإيديولوجي، إنها عجز عن إدراك عالم الحقوق المدنية والمسؤوليات التي يجد فيها المرء ذاته، بسبب الافتقار إلى النماذج القابلة للاستعمال. إنها... محاولة الإيديولوجيات لتفسير الأوضاع الاجتماعية التي لا تكون مدركة بخلاف ذلك... الإيديولوجية... توفر... أشكالاً رمزية جديدة تطابق عليها «الأشياء غير المألوفة» التي لا تعد ولا تحصى، والتي على غرار الرحلة إلى بلد غريب تنتج عن تحوّل الحياة السياسية. وبصرف النظر عما تكونه الإيديولوجيات أيضاً... فإنها خرائط، شديدة التمايز، للواقع الاجتماعي الإشكالي، ومصفوفات للضمير الجماعي[٢٨].

لقد كان لمفهوم «الرد على التوتر» أبلغ الأثر في محاولات التوصل إلى تفاهم مع الطبيعة الطيّارة للتغيّر الإيديولوجي في الشرق الأوسط عامة ومصر خاصة. وتحدد طبيعة «التوتر» أو الإجهاد عادة بمثابة «جدلية التحديث»، وهكذا يرى جايمس بيل (James Bill) وكارل ليدن (Carl Leiden):

> إن العلاقة الجدلية التي تسود بين العمليات المتشابكة للتحديث والتطور السياسي هي مسألة مركزية في الشرق الأوسط المعاصر. التحديث يعمل بمثابة عملية حفّازة تحثّ المطالب التي يجب مواجهتها من قبل الأنظمة السياسية المختلفة. وفي الوقت نفسه، تفيد النخب السياسية إلى أبعد الحدود من القرارات الرئيسية التي تروّج أنماط التحديث وتصيغها. وتحيط الريبة بالتفاعل المتبادل والدائري بين هاتين العمليتين الديناميتين.

> وتنبع كثير من المشكلات الجوهرية التي تواجه شعب الشرق الأوسط اليوم من هذا الوضع[٢٩].

ومن خلال بحث هذه «المشكلات الجوهرية» ـ التوتر الإيديولوجي للتحديث ـ تتم الإشارة إلى الإسلام بمثابة المكوِّن الآخر للإيديولوجيات السياسية. «الدين والسياسة. . . يتشابكان بشكل حاسم في الغالب. وليس من المبالغة القول إنه لا توجد محاولة لفهم الأنماط السياسية المعقّدة للمنطقة دون إيلاء اهتمام مسبق بخصائصها الدينية»[٣٠].

يصف مايكل هدسون (Michael Hudson) الدفق السياسي واللااستقرار الناتج بشكل جيد. يربط هدسون بين الإيديولوجيات الاشتراكية والقومية الجذرية ومشكلة الشرعية التي تنشأ بدورها عن صعوبات «التعبئة الاجتماعية»، وهي مصطلحه المفضل للتحديث السريع والمشاركة السياسية المتسارعة. لقد كشفت محادثاته مع السياسيين والمسؤولين الحكوميين في العالم العربي عن «شعور بالإحباط»: «إنهم يجدون أنفسهم عالقين بين الإيديولوجية وحقائق الإدارة السياسية». وبالإضافة إلى الإحباط «يشعر السياسيون العرب بعدم الأمان والخوف من المجهول». ولا عجب أن «السياسات العربية اليوم ليست غير مستقرة فقط. . . وإنما لا يمكن التنبؤ بها من قبل المشاركين والمراقبين على حد سواء»[٣١].

يزعم هدسون أن أسباب عدم القابلية الظاهرية للتنبؤ التي تتصف بها الأنظمة السياسية العربية يمكن كشفها بتحليل العواقب الإيديولوجية للإنهاك السياسي الذي تسببه التعبئة الاجتماعية السريعة. ولأنه مخلص للإرث الوظيفي الويبري، يربط هدسون مقولته بمتغيّر الشرعية: «المشكلة المركزية للحكومة في العالم العربي اليوم هي الشرعية السياسية. ويفسر قصور هذا المصدر السياسي الذي لا غنى الطبيعة الطيّارة للسياسات العربية والصفة الأوتوقراطية غير المستقرة لكل الحكومات العربية الحالية»[٣٢].

لقد سيطر هذا النوع من التفكير ـ الذي يُعنى بالتغير الإيديولوجي بمثابة ردٍّ على مشكلات الشرعية التي تولّدها عملية التحديث ـ على التحليل السياسي للمسرح الشرق أوسطي طيلة جيل تقريباً، وكان موازياً إلى حدٍّ ما للهاجس الفعلي للسياسيين في المنطقة الذين يحملون موضوعات إيديولوجية ذات صلة. ولم تتضح إلاَّ حديثاً عدم كفاية المقاربة التي تتبع دون مساءلة الموضة الإيديولوجية الثقافية السائدة اليوم

والتي فشلت دون استثناء في التمييز بشكل كافٍ بين دول المنطقة (عندما كانت الفروقات بينها واضحة لا يمكن تجاهلها)، ولم يكسب الاتجاه «الجديد» زخماً إلاّ حديثاً. ويمكن تسمية الاتجاه الجديد بالمقاربة الكلاسيكية المحدثة (لعدم وجود مصطلح أفضل). ويجد وسم الكلاسيكية المحدثة ما يبرره لأن الموضوع كلاسيكي ولكن المقاربة جديدة. الموضوع الذي أهمل لفترة طويلة هو الدولة التي ظهرت بمثابة البنية السياسية الأكثر شمولاً وأهمية في الشرق الأوسط[٣٣].

لقد كانت الأولويات الفكرية والموضات، إلى حد كبير، السبب الذي أدى إلى إهمال الدولة لفترة طويلة. فقد حل الافتتان «بالأنظمة» و«البنى الفوقية» (والمتغيرات ذلك الصلة مثل الشرعية) بين علماء السياسة محل الانشغال الحصري تقريباً بالدولة كظاهرة قانونية رسمية[٣٤]. ومع ذلك سيطر مجدداً ذلك المفهوم القديم ـ الدولة ـ في عالم السياسات الحقيقي على الوعي السياسي للنخب. وتبدو الدولة اليوم في الشرق الأوسط أقوى من ذي قبل وبعيدة عن طور «الأفول». وفي هذا المجال يجب أن تتغير الموضات الفكرية أو يزيد عدم انسجامها مع العرف المتبع. وقد شدد عالم الاجتماع السياسي البريطاني الراحل نتل (J.P.Nettl) على هذا الرأي المقنع: «إن مفهوم الدولة لم يعد الموضة السائدة في العلوم الاجتماعية اليوم. ومع ذلك فإنه يحتفظ بوجود هيكلي وشبحي، وذلك لأن **الأشياء تبقى ولا يمكن أن يذيبها أي قدر من إعادة البناء المفاهيمي**، برغم كل التغيّرات في مواطن التشديد والاهتمام بالأبحاث»[٣٥].

لكن نهوض الدولة لا علاقة له بعلم الاجتماع السياسي. ففي العقد الماضي كان هناك اهتمام متجدد بدروس امتداد نظام الدولة الأوروبي حول العالم[٣٦] وبين المؤرخين أنفسهم. ويرى برنارد لويس، وهو مؤرخ معروف لمنطقة الشرق الأوسط، في محاولته لوضع جدول أعمال سياسي للمنطقة في الثمانينيات:

> من الأمور الملفتة للعصر الحديث والتغيير الذي أحدثه التحديث في الإسلام تقوية الدولة بمثابة مركز النشاط لا إضعافها... فمع عملية التحديث في العالم الإسلامي... ضعفت القوى الوسيطة واحدة بعد الأخرى أو أُلغيت، تاركة الدولة تتمتع بدرجة أعظم من السيطرة الأوتوقراطية على رعاياها مما تمتعت به في المجتمعات الإسلامية التقليدية. وحيث أن القوى المحدودة ذوت أو اختفت، تجد الدولة الآن في متناولها

> جهازاً حديثاً كاملاً من الرقابة والقمع. وكان من نتيجة ذلك أن الدول الحديثة في العالم الإسلامي، وحتى تلك التي تدعي أنها تقدمية وديموقراطية، صارت ـ في الشؤون المحلية على الأقل ـ أقوى بكثير مما كان يسمى نظم الحكم الاستبدادية في الماضي.

ثم يشير لويس إلى «الظاهرة المفاجئة إلى حدّ ما للعالم الشرق أوسطي الحالي الحديث ـ الاستمرار غير العادي للدول بعد إنشائها». وتتحدث هنا الحقائق بصوت أعلى من الإيديولوجيات.

> نتيجة للحربين العالميتين وامتداد القوة الإمبريالية الأوروبية وتراجعها، تمت إقامة سلسلة كاملة من الدول الجديدة، ذات الحدود، وحتى الهويات، التي ابتكرتها إلى حدٍّ كبير الإدارة الاستعمارية والدبلوماسية الإمبريالية. وبعض هذه الدول يقوم على كيانات تاريخية أصيلة، وبعضها كان اصطناعياً بشكل تام. ومع ذلك، وبالرغم من الدعوة الإيديولوجية للوحدة التي تنادي بها القومية العربية، لم تختف أيٌّ من هذه الدول. وعلى العكس من ذلك، أظهرت هذه الدول ـ وحتى أبعدها احتمالاً ـ قدرة استثنائية على البقاء والحفاظ على الذات، وغالباً في ظروف مناوئة. إن العوائق أمام الوحدة العربية تنبع من داخل العالم العربي ويشهد إخفاق الاندماجات على الاستمرارية الملفتة والقوة المتنامية للدولة نفسها بمثابة عامل سياسي[٣٧].

ويتردد الصدى عند الدبلوماسي والمفكر المصري تحسين بشير: «الاتجاه الذي أراه هو أن الستينيات والسبعينيات شهدت **قوة** الدولة. لقد أصبحت الدولة الظل المسيطر الأقوى على حياة الفرد والمجتمع»[٣٨].

يظهر بروز الدولة على حساب الإيديولوجيات القومية والاشتراكية الجذرية من خلال مقدار صغير من الشواهد المستقاة من بحث تجريبي. فاستناداً إلى دراسة أجريت في جامعة الكويت يرى فؤاد عجمي أن: «الفراغ الذي خلفه موت القومية العربية أخذ يحل محله الإيمان الديني من جانب **والولاء للدولة** من جانب آخر». وقد قادته بياناته إلى خلاصة مفادها أن نقاشات «الأمة العربية الواحدة» و«الأخوة العربية» هي أساطير وشعارات مستنفدة[٣٩].

ويخلص عجمي بهدوء إلى أنه فيما الولاء للدولة يمثل تقريباً «إيديولوجية عملية»[٤٠]، فإن «الكونية الإسلامية مذهب أكثر أمناً من فكرة القومية العربية المحدودة جغرافياً والمشاكسة سياسياً. فالدول الإسلامية الـ ٤٨ والـ ٧٠٠ مليون مسلم رمز أمين وبعيد يعطي مظهراً خارجياً «بالشرعية الفائقة» دون أن يمثّل تهديداً لمبرر وجود الدولة». أما فيما يتعلق بالمشكلات الداخلية التي ينطوي عليها بروز الإسلام الشعبي المتشدد، فهي «في السياق العربي على الأقل. . . مشكلة مختلفة عن مذهب القومية العربية التمزيقي، لأنها **تحدٌ يتم احتواؤه ضمن حدود الدولة**»[٤١].

يتواصل الاضطراب في العلاقات العربية الداخلية اليوم، لكن عقود التوترات الإيديولوجية الشديدة والخطاب الحادّ والمشاجرات الخطيرة خلقت مناخاً سياسياً متشائماً جداً في العالم العربي. ويظهر ذلك جزئياً من البيانات التي جمعها مؤخراً مركز دراسات الوحدة العربية، الذي يتخذ من بيروت وعمان مقراً، ونشرت في عدد آذار/ مارس ـ أيار/ مايو (١٩٨١) من مجلة **المستقبل العربي** التي يصدرها المركز:

> يخلص منسّق البحث إلى أن الدعم الرومنسي للوحدة العربية قد اختفى، وأن مؤيدي الوحدة العربية يفضلون ـ على المدى القصير ـ وحدة جزئية، وأن هناك افتقاراً مدهشاً للحماس للوحدة بين مهنيي الصف الأول ورجال الإعلام والمدرسين في الجامعات، وأن هناك خطراً من أن الصدام بين الوحدة الدينية والوحدة العلمانية سوف يعزز انهيار محاولات الوحدة العربية[٤٢].

تقوي هذه الاستنتاجات مقولة عجمي بأن الوحدة العربية تتراجع أمام الدولة من جهة، وأمام الإسلام من جهة أخرى[٤٣]. ويقود البحث المخلص والثاقب[٤٤] بالضرورة إلى صورة يبدو أنها أقرب إلى الحقيقة في مسرح الشرق الأوسط الحالي من الاتجاه السائد للكتابات «التقليدية» السابقة. ويجب أن يبرر ذلك التطبيق المفصّل لفكرة «الدولنة» على بعض الأوجه الرئيسية للسياسات الشرق أوسطية، على أمل أن يؤدي مثل هذا التطبيق إلى أفكار ثاقبة مفيدة على الصعيد التحليلي والنظري. إن الدول هي التي تصنع الحرب والسلم في الشرق الأوسط، والدول هي التي تتمرد عليها الشعوب وتثور، والدول هي التي تخصص الموارد ـ ولذلك فإن الدولة، أكثر من أي عامل آخر، هي التي تنشر الظواهر المثيرة لعالم السياسة. وهذه الاعتبارات هامة بحد ذاتها، لكن ما يجب أن يحوز على معظم اهتمامنا في هذه المرحلة هو

مقدار قدرتنا على استغلال متغيّر «الدولنة» لنعرف شيئاً عن هذه الاعتبارات له قيمة تفسيرية و/أو تنبؤية يمكن، بخلاف ذلك، إغفاله.

غير أن متغيّر «الدولنة» تحسين ضروري لعلم الاجتماع السياسي الحديث في المدرسة التقليدية لدراسة الدولة. فالمقاربات الوظيفية مثل «الدولة هي مأسسة للسلطة». مجردة كثيراً ومبهمة. والمقاربات الكلاسيكية رسمية جداً وقانونية وصارمة[٤٥]. ويبدو في كل هذه المفاهيم أن هناك مشكلة عميقة ـ تشعّب كاذب. فالنظام السياسي إما أن يكون دولة أو لا. فإن كان دولة، فإن له صفات محددة، رسمية ـ قانونية أو وظيفية ـ بنيوية. لكن في عالم السياسة الحقيقي، لا تؤدي مقاربة إما ـ أو إلاً إلى نتائج هزيلة. هل يعتبر لبنان دولة بالمفهوم الدقيق للكلمة؟ إذا لم يكن كذلك، ما هو؟ هل تعتبر سوريا دولة بالمفهوم الدقيق للكلمة؟ وهل كانت دولة منذ عقدين من الزمن؟ إن لم تكن دولة في ذلك الوقت، وهي تبدو كذلك اليوم، كيف نفسّر ديناميات هذه العملية؟

إن ما نريده هو نظرية أكثر تمييزاً للدولة، نظرية لا تعامل السياسات على أنها إما أن تكون دولة أو لا دولة، وإنما على أنها أكثر شبهاً بالدولة أو أقل ـ بعبارة أخرى، المسألة ليست «أن تكون دولة أو لا تكون»، وإنما وجود مزيد (من «الدولنة») من بنية سياسية معينة والمنطق الملازم للسلوك السياسي أو أقل. وأقرب الأشياء إلى مثل هذه النظرية للدولة من المصادر «الكلاسيكية المحدثة» أو «الإصلاحية» هو جهد نتل (Nettl) عام ١٩٦٨، «الدولة بمثابة متغيِّر مفهومي». لا يعامل نتل الدولة بمثابة ظاهرة جنيسية معطاة ـ أي أنه يؤمن بأن أهمية الدولة لا تكمن في كونها وحدة التحليل الموجودة في كل مكان (كما كان يفترض في وقت سابق)، في عالم السياسة الحقيقي. بل على العكس من ذلك، يؤمن أن أهميتها تكمن في قدرتنا على طرح أسئلة ذات مغزى وقابلة للبحث عن وجودها (ودرجة ذلك) في أي حالة معيّنة: «توحي هذه المقولة بأن مفهوم الدولة يجب أن يعامل كمتغيّر في علم الاجتماع، كانعكاس للحقيقة التجريبية المتغيّرة التي يُعنى بها علم الاجتماع»[٤٦].

يرى نتل وجوب التوجه نحو أولى المشكلات التعريفية والمفاهيمية لتوليد إمكانية إجراء تحليل مقارن متشدد، نحتاج لإتمامه إلى أبعاد متغيّرة جيدة التعريف. أربعة من هذه تدخل في تعريف الدولة، وهي «الخصائص المتغيرة للدولة أو الدولنة»[٤٧]. وهذه باختصار هي: (١) الدولة بمثابة «مشاعة تجمع مجموعة من

الوظائف والبنى من أجل تعميم إمكانية تطبيقها»؛ (٢) الدولة بمثابة «الوحدة الأساسية غير القابلة للاختزال» في حقل العلاقات الدولية؛ (٣) الدولة بمثابة تمثيل «للمجموع المستقل ذاتياً فضلاً عن كونها مفهوماً جامعاً ذا عمومية مجتمعية عالية» (و«هكذا فهي في المفهوم الوظيفي قطاع أو ساحة متميزة في المجتمع»)؛ (٤) الدولة بمثابة «ظاهرة اجتماعية ثقافية»[٤٨].

من هذه الخصائص المتغيّرة للدولة (ومن ثم مصطلح «الدولنة»)، تعتبر الخاصية الرابعة الخاصية الأكثر إثارة وتحدٍّ لفضول الباحث في السياسات الشرق أوسطية. إنها أيضاً نقطة الابتعاد الرئيسية عن كل المقاربات الأخرى. وعلى هذا البعد بالذات، يشير نتل إلى المسائل القابلة للبحث على المستوى الاجتماعي الكبير:

> إن ما يناقش هنا هو أن تماثل الدولة مع الأمة ـ الاعتراف العام بالدولة بمثابة عامل عام في الحياة الاجتماعية والسياسية ـ لا يتوقف على المشكلات التجريبية المتعلقة بنشاط وبنية دولة معينة فحسب، وإنما أيضاً على وجود نزعة للاعتراف بالوجود المفاهيمي للدولة. ويمكن عزل هذه النزعة بطرق مختلفة. إحداها **تاريخية**: هل هناك أسبقية واستقلال ذاتي وسيادة للدولة؟ والثانية **فكرية**: هل تتضمن الأفكار السياسية ونظريات المجتمع الماضية والحاضرة فكرة عن الدولة، وأي دور تفرده لها؟ وثمة مقاربة **ثقافية** أيضاً: إلى أي مدى قام الأفراد بتعميم مبدأ الدولة وإدراكها في مفاهيمهم وأفعالهم وإلى أي مدى تبرز هذه المدارك؟ ولعل المقاربة الأخيرة هي أهم المقاربات لأنها تبدو الوحيدة التي تمكّن من تحقيق أي نوع من الترتيب الجهازي فيما يبدو بخلاف ذلك انتشاراً عشوائياً لظواهر متميزة كميّاً ونوعياً تستحوذ عليها الفكرة العامة للدولة[٤٩].

هذه المسائل قابلة للبحث، من حيث المبدأ على الأقل، في عدة مناهج، بالرغم من المشكلات المنهجية الجدية التي لم تحل حتى الآن[٥٠]. ويبدو هذا البحث ملائماً «للتاريخ التحليلي» وعلم الاجتماع.

يجب أن يساعد البحث التاريخي والفكري والثقافي على إبراز الدولة بمثابة فكرة ثقافية اجتماعية (فضلاً عن كونها بنية سياسية اجتماعية ملموسة). وهذا البروز محدِّد

حاسم لفكرة «الدولنة»، وهي المفهوم المركزي لمدرسة الفكر الكلاسيكية المحدثة. ويجب أن يسارع المرء إلى الإضافة بأن منفعة هذا المفهوم تتعزز بقابليته للتطبيق حتى في المجتمعات التي لا يعوق غياب الدولة فيها الدولنة، لأن وظائف الدولة لا تزال تؤدّى. ثمة خمس من هذه الوظائف: عملية الإدارة ومأسسة السيادة والاستقلال الذاتي القطاعي وفرض القانون وتحقيق الهدف الاجتماعي والتمثيل[٥١].

إن الدولنة في الشرق الأوسط ظاهرة شديدة التعقيد. فالمرء يستطيع التحدث عن جدلية الدولنة ما بعد الاستعمارية في ذلك الجزء من العالم. ويكمن جوهر هذه الجدلية في التوترات والتناقضات بين الدولة والأمة. ومن خلال الحكم المباشر والاختراق الثقافي غير المباشر، صدّرت القوى الاستعمارية الأوروبية إلى الشرق الأوسط أكثر التكنولوجيات الحكومية المتقدمة المتوفرة على شكل جهاز الدولة. لكن لهذه التكنولوجيا الحكومية منطقها الخاص بها الذي لا يمكن تصديره بسهولة. لقد قام الأوروبيون بدلاً من ذلك بتصدير منطق القومية المأخوذة من أسلوب سياساتهم الجذري الذي سرعان ما انحدر عن ذروته (ليس قبل إحداثه أعظم دمار في تاريخ الإنسانية). وهكذا ورث شعب الشرق الأوسط (العرب بشكل أساسي) بنية الدولة وفكرة الأمة. وهذا هو الميراث الذي ولّد «جدلية الدولنة ما بعد الاستعمارية» وما تلا ذلك من صراع ضارٍ بين القطبين.

ليس من المستغرب أن النخب الحاكمة للدول العربية كانت سريعة في استيعاب الإمكانيات الهائلة الكامنة في قوة الدولة (البنية الحديثة الأقوى، ومن ثم الأكثر جاذبية) والاستفادة من أن بنية الدولة سلعة قابلة للانتقال. غير أن الدولنة أكثر من بنية، إن لها صفات سلوكية وموقفية، وهذه لا يمكن تحويلها أو تصديرها بسهولة. وهكذا انتهى العالم العربي إلى امتلاك أداة الدولة القومية، لكن بدلاً من تلطيف هذه الأداة بفعل منطقها الخاص، ألهبت بالولع بالقومية التي عززتها الجذرية الاشتراكية والمثل الثورية المشتقة من النظم الثقافية ـ الدينية الشاملة (وإن لم تكن شمولية بالضرورة). وكان يجب حل هذا التناقض تدريجياً وببطء وبشكل متقدم، لكن العملية التي تلت كانت ضارية ومؤلمة وعنيفة. وتتناسب حظوظ حلّ هذا التناقض في العالم العربي مع مستوى الدولنة. ولذلك، تتقدم مصر بقية الدولة العربية.

إن مصر هي بالفعل البلد العربي الأكثر شبهاً بالدولة. ويضع لويس ذلك في منظور تاريخي:

> قبل الحرب العالمية الأولى كان يوجد في الشرق الأوسط بالفعل دولتان ـ أو يمكننا القول دولتين ونصف. والدولتان كانتا الملكيتين الباقيتين في تركيا وإيران. . . والنصف مصر، التي رغم كونها خاضعة لسيطرة خارجية، عثمانية أولاً ثم بريطانية، إلاّ أنها احتفظت بقدر كبير جداً من الاستقلال الذاتي في شؤونها الداخلية. لقد كان يوجد حكومة مصرية وإدارة مصرية تدير مصر، تحت سيطرة عثمانية بعيدة أو سيطرة بريطانية أقل بعداً. وفي هذا الإطار عملت مصر بمثابة كيان سياسي لفترة طويلة جداً، حتى وإن لم تكن دولة مستقلة.

بالمقابل، كانت بقية العالم العربي على العموم «لم تشهد أي تجربة منفصلة للدولة أو ممارسة للسيادة السياسية لفترة طويلة جداً. . . وكانت أسماؤها وحدودها عرضة للتغيير المستمر، وكان لها ـ باستثناء مصر ـ أهمية تاريخية أو حتى جغرافية صغيرة»[٥٢]. وحتى لو بدا في المقارنة بعض المبالغة (نصف دولة مقابل لا دولة)، فإن الحقيقة الجوهرية للتحليل صحيحة: دولة عربية وحيدة ـ مصر ـ امتلكت تاريخياً مستوى أرفع نوعياً من الدولنة من كل «الدول» العربية الأخرى، وهي حقيقة تعززها العوامل الجغرافية والديموغرافية والاقتصادية التي تجعل مصر كياناً أكثر مركزية وانسجاماً وقابلية للسيطرة من بقية العالم العربي.

ثمة مشكلة معقدة ألمت بالقومية العربية ونشأت عن الثنائية المصاحبة لها والتي يعبّر عنها بالتعايش الصعب بين القومية والوطنية. وقد كان لهذه الثنائية تأثير مخل بالاستقرار ومعطّل في السياسات العربية الحديثة. فإلى جانب السلطة الهائلة للإسلام، سيطرت القومية العربية تماماً على المركز لعقود ولم تترك أي مكان لأي شيء آخر. لكن المفارقة الكبرى (كما في كل العمليات أو الحركات الجدلية الأخرى) في القومية العربية أنه فيما كانت جاذبية القومية قوية ما يكفي للإخلال باستقرار كل البنى السياسية المنافسة أو البديلة، فإنها لم تكن قوية كفاية بمثابة «إيديولوجية عملية». ويستشهد عجمي بأن هيكل أجرى.

> تمييزاً بين مصر كدولة ومصر كثورة ودافع عن حق «الثورة العربية في التدخل بالشؤون الداخلية للدولة العربية. . . لقد أخبر السيد كيسنجر أن مصر ليست مجرد دولة على ضفاف النيل، وإنما تجسيد «لفكرة ولمدّ ولحركة تاريخية». ويقال إن

> كيسنجر قال رداً على ذلك إنه لا يستطيع التعامل مع قوى ملموسة كامنة أو التفاوض مع فكرة[٥٣].

لقد كان رد كيسنجر يحتوي على حقيقة عميقة. فالاستحالة السياسية للفكرة لم تكن عدم ملاءمتها بمثابة شريك تفاوضي، وإنما أيضاً عدم ملاءمتها كإيديولوجية عملية. إنها تستطيع أن تدمر لا أن تبني، تستطيع خلق صراع داخلي ولكن لا تستطيع حله، تستطيع أن تمنع السلام مع إسرائيل لكنها لا تخلق سياسة عربية فيما يتعلق بالمشكلة الإسرائيلية. إنها تستطيع أن تحبس الفلسطينيين في «جدلية التبعية» لكنها لا تحل المسألة الفلسطينية. باختصار، إما أن يكون انتصار الفكرة شاملاً بحيث يجعل منها حقيقة سياسية (وذلك لم يحصل ولم يكن من الممكن أن يحصل) أو تهمل الفكرة فعلياً. وقد أدى الوضع الانتقالي بين هذين القطبين إلى إضعاف السياسات العربية لأكثر من جيل وجعلها «غير سوية».

إن النظام القديم لا يرحل بسهولة بالطبع. فجانب كبير من الاضطراب القومي سيستمر في العالم العربي. ومع ذلك، يبدو أن تغيّراً نوعياً قد طرأ في عدة دول عربية رئيسية، وفي مقدمتها مصر. لقد برز نظام من الدول أكثر «سوية» له تأثيرات هائلة على العلاقات العربية الداخلية فضلاً عن العلاقات العربية الإسرائيلية ـ أو كما صور ذلك عجمي سنة ١٩٧٩: «إن مبرر وجود الدولة، الذي كان في الماضي مذهباً غريباً وغير شرعي، أخذ يحرز تقدماً. فنظام الدولة «السوي» أخذ يصبح حقيقة حياة ببطء وتجهّم وبقدر كبير من الألم والعنف الصريح»[٥٤]. ويتضح ذلك أكثر مع تقدم الثمانينيات. إن هذا التطور فحسب هو الذي مكن من أن تصبح عبارة مثل «سواء سالمت مصر أو حاربت هو شأنها الخاص بالدرجة الأولى» من حقائق الحياة، في حين أنها كانت حتى عهد قريب بمثابة الخيانة. عند إعادة صياغة المفكر السياسي الإسلامي الأعظم، ابن خلدون، يمكن للمرء أن يقول إن منطق الملك (دولة السلطة الحقيقية غير المثالية) قد تفوّق على المنطق المثالي والوهمي للخلافة. الملك تلطّفه الأخلاقيات الإسلامية، وصفاته الثقافية (في هذه الحالة عربيتها) لها عواقب حتمية. غير أنه بالدلالة السياسية مسؤول عن جمهوره وأمامه فحسب. وهكذا «سواء نجحت دبلوماسية السادات أم سقطت، فإنها تفعل ذلك وفقاً لمزاياها الموضوعية، ويحكم عليها من خلال ما تقدمه أو ما لا تقدمه لمصر. ولن يكون لتهم الخيانة أو محاكمة السادات في العراق أو ليبيا أي جدوى»[٥٥].

من الضروري التشديد على أن الدولنة في مصر لا تبطل الإيديولوجيات الأخرى

ولا يمكنها ذلك. فمصر الأكثر شبهاً بالدولة قد تجاوزت الشعارات السطحية للاشتراكية الجذرية أو القومية، لكنها قد تكون منكشفة بوجه خاص أمام الإسلام الجذري.

غالباً ما تبرز الأسئلة الملحّة بشأن الإسلام فيما تكون الدولة قوية جداً وفوق أي تحدّ. إن الإسلام المتشدد الشعبي لا يشكل تهديداً لآلية الدولة. إنه يريد استخدامها من أجل تنفيذ مجموعة من السياسات التي تهدف إلى خلق نظام اجتماعي (له تعريف مبهم عادة) مختلف عن النظام الذي يقدمه أصحاب المناصب. وهكذا فإننا نشهد، بطريقة أو بأخرى، علاقة مثيرة أيضاً بين الإسلام والدولة: فعلى حين إنه من المرجح أن تكون خلقت نوعاً من الفراغ الإيديولوجي عبر مركزية القومية، فإن الدولة القومية التي تجاوزت مرحلة البحث عن هوية عبر القومية صارت أكثر عرضة للموجة الإسلامية. فعندما تتم مأسسة دولة قومية على أساس شعور بهوية، راسخة، فإنها لا تعود قادرة على توفير أجوبة عن الأسئلة المطروحة اليوم فيما يتعلق بأولويات التوزيع والعدالة الاجتماعية.

هل تكون مصر إذا الهدف التالي للأصولية الإسلامية؟ قد يكون ذلك سؤالاً محيّراً، لكن لويس لاحظ بشكل صحيح في كانون الثاني/يناير ١٩٧٦ أن «**الأنظمة تصبح أكثر إسلامية عندما تقترب من الجماهير**، حتى إذا كانت لغتها يسارية وإيديولوجية»[٥٦]. كما أنها تصبح أكثر إثنية نوعاً ما لنفس السبب ـ أي الأصالة. قد تكون أو لا تكون الاشتراكية والقومية مفهومين أصيلين يولّدان اتصالات سياسية حقيقية، لكن الإسلام والإثنية هما كذلك بالتأكيد. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإسلام والإثنية ـ إلى جانب الجذرية الاشتراكية، وهي القوى الأصيلة الثلاث التي تواجه الدولة ـ لا يستبعد أحدهما الآخر أو يناقضه. لقد كان الإسلام متسامحاً وتعددياً وتكاملياً، وقد تعايش بشكل جيد مع الصراع الإثني، فضلاً عن غيره من الصراعات. وفي كثير من الحالات في الشرق الأوسط، كانت بؤرتا الهوية الإسلامية والإثنية متشابهتين كثيراً في أنها تنتجان كوميونات كاريزمية. وفي بعض هذه الحالات، شكل الإسلام، الأمة أو الكوميونة النهائية، الكوميونة الكاريزمية للكوميونات. لكن ذلك لا يقوِّض بالضرورة احتمال وجود كوميونات أخرى على مستويات أخرى، تتغذى على مصادر أخرى للكاريزما. وهكذا فإن الانبعاث الإسلامي وإعادة التوكيد الإثني ليسا على طرفي نقيض، كما هي حال القومية والإثنية، على المستوى المجرد على الأقل.

وتتعقد المسألة في كثير من أجزاء الشرق الأوسط بوجود «قوميات مدمجة»[٥٧]، متمركزة إقليمياً، وغالباً ما تشغل مناطق يسهل الدفاع عنها من الناحية الجيواستراتيجية. وفي هذه الحالات، كما في سوريا - لا يصح أن نتوقع أي شيء أقل من المنافسة الإثنية الشديدة على موارد الدولة. وغالباً ما تخدم فعالية الدولة الحديثة بمثابة عنصر إضافي في إنتاج الوعي الإثني المعزّز. فالدولة السورية جائزة أكثر جاذبية للعلويين من أي أصل بديل محتمل. وفي حالة الكوميونة الشيعية في لبنان، تعتبر المصادر التي يمكن أن تحركها الدولة ضرورية في إنتاج المستوى الأدنى المقبل لرفاهية الكوميونة والمحافظة عليه. وفي أوقات مبكّرة، ساعدت القومية العربية في تعبئة مثل هذه الكوميونات وتسييسها، وقد خلف تراجعها الجزئي شيئاً من الفراغ الإيديولوجي. فحلّت المشاعر الإسلامية والولاءات الكوميونية إلى حدّ كبير محل الثورة القومية التي تأكل أبناءها. وتتلاعب النخب الإثنية بدورها بالقومية والشعارات الجذرية الأخرى، لكنها تكون مكشوفة تحت الحجاب الرقيق للسياسات الإثنية.

لقد خلقت القومية، عن طريق التوتُّر المتولّد، زخماً إضافياً عزّز الوعي الإثني في حالات تنافسية (ثنائية القطب)، وربما ساهم ذلك في تقوية التوجّه نحو الدولة بعيداً عن بؤر هوية الدولة الوحدوية. ومثال ذلك السودان، حيث ولّدت التوجّهات القومية العربية الأولية (مصحوبة بالشعارات الإسلامية) معارضة صاخبة من المجموعات غير العربية وغير الإسلامية في الجنوب، وكانت قوة تلك المعارضة، بدورها، عاملاً ذا أهمية كبيرة في إبعاد القيادة في الخرطوم عن الالتزامات العربية الداخلية في السبعينيات، عندما كان السودان يعتبر شريكاً محتملاً هاماً في مخططات الفيدرالية العربية[٥٨]. وفي هذه الحالة، عملت الإثنية على تقوية الدولة وإدامة بنيتها. بالمقابل لم تظهر مخططات نقل السلطة والاستقلال الذاتي شبه الفيدرالية نجاحاً حاسماً، رغم أنها قد تمثل الإطار المرجعي الصحيح للتفكير بشأن مستقبل دولة سودانية قابلة للحياة.

لقد جرى أيضاً التلاعب بالحقائق الإثنية للحياة السياسية لغايات بين الدول. ومن الأمثلة البارزة في الشرق الأوسط الأكراد، الذين ربما يتمتعون بكثير من صفات السياسات الإثنية كأي مجموعة في الشرق الأوسط. ومع ذلك فإنهم غير قادرين على الانفصال عن بنية الدولة في العراق أو إيران أو أي مكان آخر. كما أنهم غير قادرين على التنافس بفعالية للحصول على آلية الدولة، كما لا يوجد سبيل

أمامهم إلى النخب المركزية في الدول المعنية. بالمقابل تبنى الدروز استراتيجيات سياسية مختلفة في سوريا ولبنان وإسرائيل تشدد على تنوع المصادر السياسية المتوفرة «للأقليات المدمجة» في الشرق الأوسط وتوضحها[٥٩]. وفي سوريا نجح العلويون كثيراً في الإمساك بقلب آلية الدولة والحفاظ عليه. وفي العراق، تسيطر نخبة من الجمهور الحضري السني على أكثرية من الشيعة الريفيين. وفي إيران تواجه المجموعة المركزية المسيطرة من الفرس أطرافاً عديدة من أقليات بعيدة عن المركز. وفي الأردن، أصبح الفلسطينيون أكثرية، ومع ذلك يبدو أن النخبة العسكرية البدوية لا تزال تمسك بزمام الأمور. ويعرض لبنان كل أهوال الفوضى الإثنية ـ وتلك تكلفة المستوى المنخفض جداً من الدولنة. ولعل الحالة الجديرة أكثر بالانتباه هي الحالة الغريبة لمصر، حيث أثار فك الارتباط بالقومية العربية والنزعتان التوأمان لوعي الدولة والنكهة الإسلامية رد فعل قوي ونشط من الأقلية القبطية التي لم تكن متشددة كثيراً على الصعيد السياسي ـ وكل ذلك حدث بعد أن هدأت الإثارة الإيديولوجية لمصر بين الدول العربية.

لقد بقيت الدولة الإقليمية وكذلك الكيانات الإثنية. وربما يستطيع الإثنان التعايش معاً، لكنهما لم يلتحما حتى الآن. ولا تبدو «القومية الإثنية» المحدثة (الدولة تنشىء أمتها) ظاهرة في الشرق الأوسط حتى الآن. لكن توجد في المنطقة كل أنماط السياسات الإثنية تقريباً التي تعرِّفها الكتابات النظرية. وتنتشر الوشائجية، كما تميل الروابط الوشائجية إلى التعدد وتعزيز بعضها بعضاً. ففي حالة الأكراد، مثلاً، تجتمع اللغة والعادة والمنطقة و«العرق» معاً لتقوية الفرادة «الإثنية». ولعل اتحاد هذه العوامل في معظم الحالات الأخرى أقل قوة، لكنه موجود بشكل فعّال. ولا يكفي العنصر الإسلامي بمثابة قوّة موحِّدة. وقد يخدم بحد ذاته الغاية المناقضة، لأن الإسلام نفسه ينقسم إلى طوائف، وهي عناصر قوية كأي من العناصر الإثنية. كما أن الإسلام يمكن أن يحتوي على الولاءات الإثنية وربما يخلفها، لكنه لا يستطيع أن يحل محلها. ووفقاً لتعبير ابن خلدون، لم يولِّد الإسلام ولا الدولة الإقليمية عصبية يمكن أن تقارن بتلك الموجودة في السياسات الإثنية.

غير أن الدولة الشرق أوسطية ظاهرة تاريخية جديدة. ويدل تاريخها الحديث على هشاشة وسرعة تأثر. وأعظم منجزاتها حتى الآن بقاؤها بالرغم من الظروف المعاكسة في بيئة قاسية. وقد تحمَّلت حتى أعظم هجمات القوميات، وبخاصة القومية العربية. «إن عدم التطابق بين الولاء للأمة والهموم العربية من جهة،

والولاء للدولة ومصالح الدولة من جهة أخرى، يضيف المزيد من التشوش إلى المشهد السياسي العربي. فالعروبة ليست شديدة أو حصرية بما فيه الكفاية لاستئصال النظم السياسية للدولة التي تطورت منذ الحرب العالمية الأولى ـ في المستقبل المنظور على الأقل»[٦٠]. وقد اكتسب هذا الأمر، الذي أخذ يصبح حقيقة سياسية من حقائق الحياة، مزيداً من الوضوح في الدوائر السياسية العربية:

> إن حدود الدول القومية لا تزال قائمة منذ نحو ستة عقود. وليس وجودها هو الجديد، ولكن قدرتها وشرعيتها ـ القدرة (بقدر ما توجد تلك القدرة في نظام الدولة الحديث) على صدِّ ادعاءات القومية العربية، وادعاء ولاء الموجودين بداخلها. إنها لم تعد «وهمية ونفوذة» كما كانت من قبل. فالدول الموجودة داخلها صارت أقل خجلاً بشأن التأكيد على حقوقها وأكثر سوية بالادعاءات التي تزعمها[٦١].

ويرى ألبرت حوراني أن هناك نخبة سياسية عربية جديدة وتحوّلاً في إيديولوجيتها «فالحاجة إلى تحقيق تطور اقتصادي واجتماعي بسرعة عن طريق التدخل المباشر للدولة وتركّز القوة الفعالة في أيدي الجيش، سوف تؤدي إلى تشكيل حكومات من السياسيين العسكر يعاونهم التقنوقراطيون، ما يعزّز على الأقل وعد السلطة التنفيذية القوية». وفيما يتعلق بالإيديولوجية «برز إجماع عريض مؤيد لنوع حذر ومختلط وتجريبي من السياسة، أقل تعرضاً لرياح الإيديولوجية؛ سياسة علمانية دون انفصال جذري عن الدين، وسياسة عربية دون الوصول إلى حدّ التضحية بالسيادة أو المصالح المحلية»[٦٢]. عندما تتأسس الدولة الجديدة، يكون عليها أن تتبنى أحد الخصائص الرئيسية على الأقل للتراث الإسلامي الذي تفتقد إليه: «لقد بقي الإسلام التقليدي لأكثر من ألف سنة في بيئة قاسية ومريبة لأنه كان قادراً على تحويل التوتر والصراع الدائمين إلى قوة للتجدد السياسي والبقاء الاجتماعي الدائمين»[٦٣]. وقد كان ذلك سر التعايش التاريخي بين الإسلام والإثنية، بصرف النظر عن القالب التجريدي الذي يصاغ به.

لقد رأينا أن عدة أنماط من العلاقة بين المجموعات الوشائجية تستمر في الدولة الشرق أوسطية المعاصرة، لكنها تنزع لأن تكون أقل ليونة من الأنماط العادية التي توضحها الكتابات النظرية. ومن ثم توجد ضرورة إضافية لإنشاء آليات متنوِّعة لإدارة التوتر واحتواء الصراع. لكن هشاشة هذه الآليات هي التي تبرز بالضبط في

الدولة الشرق أوسطية ذات المؤسسات الضعيفة. واجتماع هذه الآليات الواهنة في دولة ضعيفة بالإضافة إلى التوترات الإثنية المتفاقمة أدى إلى تكبد تكاليف بشرية وسياسية باهظة في لبنان، لا يحدثها بخلاف ذلك إلاّ القمع الوحشي. وقد لا تكون الفوضى الإثنية التي يشجعها ضعف الدولنة (وتدخلات الدولة المجاورة أيضاً) أقل فظاعة من قوة الدولنة المجتمعة مع القمع.

إن بروز قوة الدولة يجب أن يضمن بقاءها في المستقبل المنظور. وهكذا تصبح المسألة متعلقة أكثر فأكثر بطبيعة هذه الدولة المستقبلية التي سوف تكوّن البنية المستقبلية المميِّزة للسياسات الإقليمية[٦٤]. وينبغي على الدولة أن تواجه كثرة الهويات عند محاولة استخدام بعضها على الأقل لغاياتها البراغماتية الخاصة. ولكي تكون قادرة على النجاح، يجب أن تكون براغماتيتها متناغمة مع قطاعات الشعب المناسبة سياسياً: يجب أن تكون مفهومة عندهم ومقبولة لديهم. هناك حاجة إلى سياسات الأصالة، لا إلى سياسات الهوية التي تفرضها الهواجس الإيديولوجية لدولة الوحدة. وهنا يمكن أن تفيد دعامتا الإسلام والسياسات الإثنية بمثابة أسس صلبة في دولة قوية ذات مؤسسات قوية، أو بمثابة مدكّات موجَّهة ضد النظام السياسي في دولة ضعيفة ذات مؤسسات ضعيفة.

قد يكون هناك عدة أنماط من السياسات الإثنية المناسبة لإدارة الصراع في المشهد الشرق أوسطي فيما يتعلق بالمنطق الرسمي، ولعل النموذج التفويضي الفيدرالي في منطقة تتصف بوجود «أقليات مدمجة» هو أفضل نموذج للسودان والعراق ولبنان، وربما لدول أخرى أيضاً[٦٥]. غير أن التفكير السياسي يتجه نحو اقتسام السيادة من قبل الدول والقوى السياسية الأخرى في ترتيب بنيوي مؤسسي. إنه تفويض لبعض سلطات الدولة إلى الكوميونات الفرعية السياسية. لكن سلطة الدولة يجب أن تكون في متناول اليد أولاً قبل أن يتم تفويضها ـ وهي غير متوفرة حتى الآن بالمقدار الكافي كمّاً ونوعاً. ولاقتسام السيادة بين الدولة والكوميونات الفرعية، يجب أن تحصل الدولة أولاً على القوة المؤسسية الكافية لكي تكون قادرة على التعامل مع السيادة في المقام الأول، ولا تزال هذه القوة غير كافية (رغم أنها أخذت تنمو حديثاً). وإذا ما أبلت مناطق أخرى من العالم بلاء أفضل في التعامل مع المشاكل الإثنية، فليس مرد ذلك أن مشاكلها أسهل، ولكن لأنها تمتلك حلولاً أقوى، أو على الأقل أطراً لتلك الحلول. إن مشكلة العلاقة بين السياسات الإثنية والدولة الشرق أوسطية لا تكمن في قوة الإثنية وإنما في ضعف الدولنة.

الهوامش

(١) Edward Shilo, «Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties,» **British Journal of Sociology,** quoted in Clifford Geertz, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the NCN States,» in **Polical Development and Social Change**, ed. J.L. Finkle ad R.N. Gable, 2nd ed. (New York: Niley, 1971), p.656.

(٢) انظر: Gabriel Ben-Dor, **State and Conflict in Middle East** (New York: Praeges, 1983)، إن الأفكار والصيغ المتعلقة بالدولة في هذا الفصل مستقاة إلى حد كبير من هذا الكتاب. انظر أيضاً: Gabriel Ben-Dor, «Stateness and Idiology in Contemporary Egyptian Politics,» in **Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and in the Sudan,** ed. G.R. Narbergard U.M. Kupferschmldt (New York: Praeger, 1983), pp.73-96.

(٣) Joseph Rothchild, **Ethnopolitics: A Conceptual Framework** (New York: Columbia University Press, 1981), pp.14,19.

يضم هذا الكتاب ثبتاً مطوّلاً بالمراجع المتعلقة بالسياسات الإثنية (وقد اقتبس المصطلح منه أيضاً).

(٤) Geertz, «Intepratíve Revolution», p.656.

(٥) Ibid., 651

(٦) Rothchild, **Ethnopolitics**, pp.8-9 (الحروف المائلة في الأصل).

(٧) Geertz, «Intepretive Revolution», pp.651-659، مفصلاً في Rothchild, **Ethnopolitics**, pp.83-86.

(٨) Rothchild, **Ethnopolitics**, p.94

(٩) Lloyd I.Rudolph, «The Modnernity of Tradiction: The Democratic Incarnation of Caste in India», **American Political Science Review** 59 (December 1965); 975-989.

(١٠) Geertz «Intergrative Rovolution», p.660.

(١١) Ibid., pp.660-661.

(١٢) رغم وجود الكثير من الكتابات، فليس من السهل إيجاد صياغات بديلة أساسية.

(١٣) Rothschild, **Ethnopolitics**, pp.150-152.

(١٤) Ibid., p.152. انظر أيضاً: Gabriel Ben Dor, «Federation in the Arab World» in **Federalism and Political Integration**, ed. D.J. Elazar (Ramat Gan, Israel, 1979), pp.191-214.

(١٥) Rothschild, **Ethnopolitics,** p.153.

(١٦) Ibid., pp.155-158.

(١٧) Ibid., pp.162-167.

(١٨) Ibid., p.164.

(١٩) Ibid., pp.165-166.

(٢٠) هذه الفكرة معروضة ومناقشة بالتفصيل في Gabriel Ben-Dor «Political Culture Approach to Middle Easte Politics», **International Journal of Middle East Studies,** 8, 1 (1977): 43-63.

(٢١) Samuel P.Huntington, **Political Order in Changing Societies** (New Harven: Yale University Press, 1968), p.12.

(٢٢) المصدر نفسه. انظر أيضاً Gabriel Ben-Dor, «Intitutionalization and Political Development: A Conceptual and theoretical Analysis», **Comparative Studies in Society and History** 17 (July 1975): 309-325.

(٢٣) Huntington, **Political Order,** p.24.

(٢٤) Enloe, **Ethnic Conflict,** p.274.

(٢٥) انظر: Ben-Dor, **State and Conflict,** and idem, «Stateness and Ideology» ومنه نستقي هذه الصياغة.

(٢٦) للحصول على البحث المفصل، انظر: Ben-Dor, **State and Conflict,** chap.1: «The Postcolonial State and the State of Middle East Politics».

(٢٧) Karl Mannheim, **Ideology and Utopia** (New York: Harcourt Brace, 1954), p.49.

(٢٨) Clifford Geertz, «Ideology as a Cultural System», in **Ideology and Discontent,** ed. D.E.Apter (New York: Free Press, 1964).

(٢٩) James A.Bill and Carl Leiden, **The Middle East: Politics and Power** (Boston: Allyn & Bacon, 1974), p.22. تعتمد هذه الصياغة بشدة على العمل الهام الذي وضعه Meinfred Halpern, **The Politics of Social change in the Middle East and North Africa** (Princeton: Princeton University Press, 1963) والدراسات اللاحقة لهالبرن التي تطور الأفكار الواردة هنا.

(٣٠) Bill and Leiden, **Middle East,** p.25.

(٣١) Michael Hudson, **Arab Politics: The Search for Legitimacy** (New Haven: Yale University Press, 1977). pp.2-3.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) هذه هي البنية التي يجب أن تعنينا فيما يتعلق بالشرعية. الحكومات والنخب تشكل مستوى تحليلياً قد يكون منخفضاً جداً، وقد تكون «الأنظمة السياسية عالية جداً ومجردة. ليس من الصعب جداً التغلب على لا شرعية الحكومات من حيث المبدأ، لكن لا شعرية الدول تكون على الدوام مشكلة سياسية مدمّرة.

(٣٤) انظر العدد الخاص الحديث **Daedalus,** vol.108 (fall 1979)، المخصص لهذه المشكلة.

(٣٥) J.P.Nettl «The State as a Conceptual Variable», **World Politics** 20 (July 1968): 559 (التوكيد من عندنا). ويستحق مجهود نتل الرائع هنا اهتماماً أعظم.

(٣٦) انظر مثلاً، Charles Tilly, ed. **The Formation of National States in Eastern Europe** (Princeton: Princeton University Press, 1975).

(٣٧) لاقتبات عن لويس مأخوذة عن Bernard Lewis, «Loyalties to community, Nation and State», in **Middle East Perspectives: The Next Twenty Years,** ed. G.S. Wise and C.Issawi

(Princeton: Darwin, 1980), pp.13-33.

(٣٨) Tahseen Bachir, «Intellectual and Cultural Trends», in Ibid., pp.83-84.

(٣٩) Fuad Ajami, «The End of Pan-Arabism», **Foreign Affairs,** Winter 1978-1979, p.364 (التوكيد من عندنا).

(٤٠) المصطلح مستعار من Clement Henry Moore, «On Theory and Practice among Arans», **World Politics** 24 (October 1971): 106-126.

(٤١) Ajami, «End of Pan-Arabism», p.364 (التوكيد من عندنا).

(٤٢) **المستقبل العربي** آذار/مارس ـ أيار/مايو ١٩٨١، ص ٣٠، مقتبسة من **Weekly Media Abstracts** March 11, 1981.

(٤٣) Ajami, «End of Pan-Arabism», p.264.

(٤٤) الصورة المركّبة للويس وبشير وعجمي وفرح ومركز دراسات الوحدة العربية وغيرهم.

(٤٥) انظر Harry Eckstein, «On the Science» of State» **Daedalus** 108 (Fall 1979): 1-20

(٤٦) Nettl, «State as Conceptuel Variable», p.562.

(٤٧) Ibid., P.566.

(٤٨) Ibid., pp.563-565 (التوكيد من عندنا).

(٤٩) Ibid., p.566 (التوكيد من عندنا).

(٥٠) حددت هذه الأسئلة وبحثت في الفصل الأول من Ben-Dor, **State and Conflict**

(٥١) Nettl, «State as Conceptual Variable», pp.579-581.

(٥٢) «Loyalties», pp.15-17.

(٥٣) Ajami, «End of Pan-Arabism», p.356.

(٥٤) Ibid.

(٥٥) Ibid., p.370 . تجد أفكار عجمي مفصلة أكثر في كتابه **Arab Predicament: Arab political Thought and Practice Since 1967** (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(٥٦) Lewis, «The Return of Islam», **Commentary 61** (January 1976): 148 (التوكيد من عندنا).

(٥٧) وضع هذا المصطلح P.Rondot وصار مصطلحاً حالياً عن طريق ألبرت حوراني A.M.Hourani؛ انظر: Itamar Rabinovich, «The Compact Minorities and The Syrian State», **Journal of Contemporary History** 14 (1979): 693-712.

(٥٨) انظر: Ben-Dor, «Federalism»

(٥٩) انظر: Ben-Dor, **Druzes,** Chapter entitled «Toward a Comperative Study of Druze Political Behavior».

(٦٠) Hudson, **Arab Politics,** p.55.

(٦١) Ajami, «End of Pan-Arabism», p.365.

(٦٢) Albert Hourani, «Lebanon, Syria, Jardan, and Iraq», in **The Middle East: Oil Conflict, and Hope**, ed. A. L. Udovitch (Lexington, Mass.: Heath, 1976), pp. 289-290.

(٦٣) Halpern, **Politics of Social Charp,** p.10.

(٦٤) انظر الفصل الأخير في Ben-Dor, **State and conflict,** «Stateness and the Future of Middle East Politics»، وهو يتعامل بأبعاد مختلفة لهذه المشكلة، وبخاصة مسألة «الدولة ذات الوجه الإنساني».

(٦٥) انظر: Ben-Dor, «Federalism».

الثورة الإثنية والاندماج السياسي
في الشرق الأوسط

إيليا حريق

جذبت التوترات الإثنية والطائفية المتواصلة الانتباه إلى وجود مشكلات إثنية خطيرة في الشرق الأوسط، كما في غيره من أنحاء العالم، بصرف النظر عن السمة الإدماجية للدين الإسلامي والثقافة الإسلامية. لقد عمل الإسلام على مر السنين على تلطيف الاختلافات الإثنية بين شعوب الشرق الأوسط، لكن صعود القومية العلمانية والأصولية الدينية عند منقلب القرن التاسع عشر أدى إلى تغيير الصورة.

تعرّف الطائفة الإثنية هنا بأنها الطائفة التي تعي أنها تشترك في خصائص متماثلة، مثل لغة متميّزة أو دين أو ثقافة أو تجربة تاريخية قائمة بذاتها، والتي تعي أيضاً اختلافها عن الطوائف الأخرى بفضل هذه الخائص نفسها. ويتبع هذا التعريف أساساً التعريف الذي قدّمه ألبرت حوراني، والذي يميِّز بشكل خاص بين الإثنية والعرق[1]. وأي تماهٍ مع واحد أو أكثر من العوامل المذكورة أعلاه يمكن الإشارة إليه بوصفه طائفية. ولا تعتبر درجة الوعي الإثني المتدنية عند بعض المجموعات الواضحة التميُّز، سبباً كافياً يحول دون تصنيف مثل هذه المجموعات بمثابة طوائف إثنية. غير أننا سوف نتعامل في هذه المقالة مع طوائف تتمتع بالوعي الإثني، ولذلك لن نتوقف عند دراسة تلك الطوائف التي لم تع بعد هويتها الإثنية. سوف نتفحّص أولاً الظاهرة في الشرق الأوسط عموماً، ثم نركّز على الحالة اللبنانية كمثل يعكس إمكانيات الاندماج الإثني وحدوده.

سوف نعمد أولاً إلى رسم الخريطة الإثنية للشرق الأوسط، في منظور تاريخي، ثم نشير إلى العوامل التي أدت إلى إيقاظ الوعي الإثني بطريقة تأمّلية لا بطريقة موضوعية. ويحثنا على اتباع هذه المقاربة رغبة بتقديم بعض الأفكار الإيحائية للمناقشة، وهو طريق يصعب اتباعه عند التماس الدليل وتقديمه بشكل منهجي.

إن الفكرة الرئيسية في هذه المقالة هي أن التحديث، وبخاصة الثورة في وسائل الإعلام، أثار الوعي الإثني وحفزه بدلاً من حجبه في إطار مرجعي أشمل. وهذه الأطروحة تتعارض مع الآراء التي يوردها دعاة نظرية التغيير عن طريق التحديث. ثانياً، هناك تأكيد على أن الهندسة الاجتماعية البراغماتية قد تكون الطريق الرئيسي، إن لم يكن المحتوم، الذي يجب على دول الشرق الأوسط أن تتبعه في بحثها عن الاندماج القومي. فالإقرار بشرعية تحديد الهوية الإثنية وتنظيمها ضمن الحدود الأوسع للدولة هو المبدأ الرئيسي للهندسة الاجتماعية الاندماجية.

لقد تمّ تجريب نموذجين للدمج السياسي في الشرق الأوسط، أحدهما الاستيعاب ومثاله الرئيسي لبنان والأردن بدرجة أقل (أُسقطت إسرائيل من هذا البحث لأنها مجتمع جديد من نوع مختلف). والنموذج الثاني إيديولوجي، حيث تسعى حكومة مركزية إلى فرض الاتساق بقرار يرفض الاعتراف بالتنوّع الطائفي أو استيعابه. وأمثلته الرئيسية تركيا أتاتورك ومصر عبد الناصر والنظامان البعثيان في سوريا والعراق. في نموذج الاستيعاب، تستطيع كل طائفة أن ترى في الحكومة القومية مكاناً لها واعترافاً بحقوقها السياسية وحقوقها الأخرى واستجابة من جانب الحكومة لاحتياجات الطائفة. وتستطيع أن تتقدم بمطالب إلى النظام وتتقبل في الوقت نفسه القيود الضرورية لبقاء النظام واستمراره. إن هذا الدمج الرأسي يقف في موقف العلاقة المتناقضة مع مفهوم الدمج الأفقي الذي يستند على مبدأ إنشاء أمة متّسقة. ويشير الدمج الأفقي إلى السياسات التي تهدف إلى الإقلال من الخصائص المميِّزة للمجموعات الإثنية بطمس الخاص وفرض خصائص تمثل المجموعة المسيطرة إلى حد كبير. فيتم فرض لغة واحدة ويُنقل السكان وتمزج المجموعات المتنوعة معاً. وتصبح الهوية القومية هي الولاء الوحيد الذي يعتبر شرعياً دون أي مراعاة للانتماءات الخاصة، بينما تمارس الضغوط على الفئات الاجتماعية بغية تحقيق التكيف الاجتماعي.

تقليد التفرقة الطائفية ضمن النظام السياسي الواحد

إآن تقليد تمايز الطوائف الإثنية في الشرق الأوسط إرث من الماضي ورثته الدول الجديدة في المنطقة. وقد لاحظ ذلك عالم الأنثروبولوجيا كارلتون كون الذي كتب في منتصف القرن يقول إن المجموعات الإثنية في الشرق الأوسط «كان بالمستطاع التمييز بينها، قبل نحو أربعين أو خمسين سنة، عن طريق الأزياء الخاصة واللغات أو اللهجات الخاصة والأساليب الخاصة للعناية بالشعر واللحية والأنظمة الغذائية الخاصة والأيام الخاصة للعبادة والراحة». وتابع بقوله «واليوم يرتدي كثير منها ثياب العالم الغربي وليس من السهل التفريق بينها»[٢]. ينطبق هذا الوصف على دولتين شرق أوسطيتين رئيسيتين هما الإمبراطوريتان العثمانية والفارسية، وكلاهما كيان متعدد الإثنيات.

لقد كانت مبادىء تعدد الإثنيات والهويات الإثنية في الأنظمة السياسية التقليدية للشرق الأوسط تتناقض مع الدولة بقدر أقل مما هو عليه الوضع في الوقت الراهن، وهذه حقيقة يعتبر تفسيرها أمراً معقداً ورئيسياً. وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الافتراضات الأساسية لهذه الحالة السياسية. أولها أن مطالب النظام السياسي من رعاياه في تلك الأيام كانت سياسية لا ثقافية. فالولاء للسلطان ودفع الضريبة واحترام السلم والنظام كانت المطالب الرئيسية للدولة، وأي انتهاك لهذه المطالب يجلب غضب الدولة ويستلزم التقويم بالقوة. وهكذا تعلمت الطوائف على اختلافها العيش سياسياً مع هذا النوع من النظام السياسي الأعلى دون أن تشعر بالضرورة بوجود خطر على هوياتها الإثنية. كما تعلمت أن تكيِّف نفسها سياسياً مع الحكومة المركزية وليس مع مجتمع أكبر.

ثانياً، كان هناك قدر معقول من الاستقلال الذاتي في هاتين الإمبراطوريتين التقليديتين سمح للطوائف المختلفة بإدارة شؤونها المحلية، كما هو حال الملل والتمتع باستقلال ذاتي سياسي محلي، كما كانت الحال في جبل لبنان ومصر في ظل الدولة العثمانية وبعض القبائل العربية والكردية. وعلى غرار ذلك، أبقي على الاستقلال الذاتي القبلي تحت حكم سلالة القاجار في فارس. فساهم قدر نسبي من الاستقلال الذاتي المحلي في إطار نظام سياسي شامل في الحفاظ على أساليب العيش والثقافة عند كثير من الطوائف.

وثالثاً، كانت الضغوط الاجتماعية المتداخلة بين الفئات المختلفة محدودة أو حتى

معوقة بسبب التدني الكبير لمستوى الحراك المادي والاتصالات الإعلامية. فكل طائفة كانت تعيش حدها وقلما تعرضت للتدخل من قِبَل الطوائف الأخرى. وكانت العلاقات بين الطوائف المختلفة مصنفة في فئات مستقلة، بحيث أن الدخول في علاقة واحدة، مثل الشراء والبيع، لا يعني الدخول في علاقات أخرى مثل التآلف الاجتماعي والتزاوج. لقد كان المسلمون والمسيحيون واليهود يتبادلون الخدمات في المدن، لكنهم لم يكونوا يتزاورون أو يتزوجون بعضهم من بعض أو يكتسبون عادات بعضهم بعضاً. وكان القرويون يبادلون بإنتاجهم سلعاً مصنّعة في المدينة، وليس أزياء المدينة أو عاداتها أو أفكارها أو مهنها.

لذلك سنقوم بإلقاء نظرة على الفسيفساء التقليدية للشعوب في الشرق الأوسط لتحديد اختلافاتها، على أمل أن يقودنا ذلك إلى فهم أفضل للانقسامات التاريخية التي تفصل كثيراً من الشعوب التي تعيش في دولة واحدة اليوم.

يلاحظ كُون أن الشرق الأوسط في النصف الأول من القرن العشرين كان يتصف بدرجة من التقسيم الإثني للعمل[٣]. ونبّه كُون إلى أن هذا النوع من الانقسام لا يشبه نظام الطبقات المغلقة في الهند، مشدّداً على أن «النظام الفسيفسائي ليس نظام طبقات مغلقة»[٤]، لأن ما من أحد كان ملزماً التزاماً صارماً باتباع مهنة والده، كما كان يمكن أيضاً تجاوز الحواجز الاجتماعية في بعض الأحيان.

ويؤكد ألبرت حوراني نظرية التقسيم الإثني للعمل مع بعض التحفُّظ: «لقد كان هناك بعض الميل (وليس أكثر من ذلك في العادة) إلى أن تسود مجموعات مختلفة في مهن مختلفة. فالمناصب العسكرية والسياسية الرئيسية كانت تميل إلى التركّز في أيدي مسلمين من أصول بلقانية أو أناضولية. ولعب المسلمون العرب والمصريون دوراً كبيراً في الهيكلية الدينية. . .»[٥]. ويقدم حوراني بعد ذلك لائحة بالمهن الأخرى التي تميل المجموعات الإثنية الأخرى في الامبراطورية العثمانية إلى احتكارها.

إن المهن المميَّزة لم تكن العامل الوحيد الذي يمكن ربطه بالفسيفساء الإثنية: فقد كانت الانقسامات في الدين واللغة والجغرافيا وهيكلية السلطة تميل إلى تعميق الانقسامات بين المجموعات الإثنية المتنوعة في الشرق الأوسط. فالمجموعات السائدة في المنطقة، الترك والعرب والفرس، على سبيل المثال، تتمايز في اللغة والموطن والتاريخ، وفي المذاهب الدينية إلى حدٍّ ما. وتختلف الأقليات التي تعيش وسطها، مثل الأرمن والأكراد والبلوش والقشقائيين والشركس والمسيحيين واليهود

والإسماعيليين والعلويين والدروز وغيرها، بعضها عن بعض وعن المجموعات السائدة بالطريقة نفسها وبالإضافة إلى ذلك، ثمة أقليات إثنية متميّزة عن هذه المجموعات السائدة عاشت لفترات طويلة بين الشعوب السائدة في المنطقة، ولكن في مواقع منفصلة. فالأكراد على سبيل المثال، عاشوا لفترة طويلة في المنطقة التي يدعوها القوميون الأكراد الجدد كردستان، وهي منطقة متواصلة الأطراف جغرافياً تمتد في شمال العراق وجنوب شرق تركيا وشمال غرب إيران. ويتركّز البلوش في جنوب شرق إيران، ويعيش القشقائيون في منطقة تمتد من أصفهان إلى الخليج. ويقيم العلويون في سوريا بكثافة في محافظة اللاذقية، ويتركّز الدروز في جبلهم في الجنوب. وفي اليمن يعيش الزيديون في المرتفعات، على حين أن الشافعيين يعيشون في الوهاد. ومعظم السكان الذين يعيشون جنوب بغداد في العراق هم من الشيعة. إن هذا النمط التوزيعي للطوائف المتنوعة نمط تاريخي ويستمر على حالته تقريباً حتى يومنا هذا.

وثمة اختلافات أيضاً في الهيكلية السياسية بين المجموعات الإثنية رغم الوحدة السياسية للمناطق الخاضعة للإمبراطوريتين العثمانية والفارسية. أولاً، كان هناك تمييز بين المسلمين وغير المسلمين، وهو تمييز كان له، في الامبراطورية العثمانية، ارتباط بالهيكليات المختلفة للسلطة المحلية. لقد كان يُسمح للمسيحيين واليهود بالعيش في الدولة العثمانية المسلمة في ظل قوانينهم الدينية الخاصة التي تشمل المسائل الشخصية ومسائل الملكية ويديرها رجال دين من كلا الطائفتين. ويعرف هذا الترتيب عموماً بنظام الملل. ويشير حوراني في معرض حديثه عن هاتين الطائفتين إلى أنهما «كانتا منظمتين في طوائف أو ملل، تدير كل منهما حياتها الطائفية وفقاً لقانونها الديني الخاص، ويعترف لكل منهما بكيان مدني يتعاطى مع الحكومة عبر رئيسه الإكليريكي»[٦]. لكن المسلمين من غير السنّة لم يمنحوا في الإمبراطورية العثمانية ترتيباً مماثلاً للذي تتمتع به الملل، رغم أنه كان يسمح لهم بممارسة شعائر الإسلام الخاصة بهم.

لا يكتمل التشكيل الفسيفسائي الإثني دون أن نأتي على ذكر وجود التنظيمات المتميّزة التي يمكن رؤيتها بوضوح بين كثير من المجموعات الإثنية. فقد كان الأكراد أولاً وقبل كل شيء رجال قبائل جبليين يعيشون على رعي الحيوانات وبعض الزراعة. وكانت القبيلة عندهم هي الوحدة الاجتماعية التي تقويها روابط الدم الحقيقية أو الوهمية، وترتكز زراعتهم على أراضي القبيلة والمحاصصة. وينطبق

الأمر إلى حد كبير على قبائل أخرى مثل القبائل الشيعية في جنوب العراق والبختياريين والقشقائيين وغيرهم. وكان الدروز والموارنة في جبل لبنان قرويين جبليين يعيشون بشكل أساسي على الزراعة. وكان المسلمون السنّة يشكلون الغالبية في المدن ويعيشون حياة حضرية تستند إلى التجارة والحِرَف والوظائف الرسمية.

يمكن بسهولة بالطبع إيجاد استثناءات في ما يتعلق بكل من هذه العوامل، لكن هذه الاستثناءات لا تنقض الرأي القائل بوجود خصائص تفصل بين المجموعات الإثنية في الشرق الأوسط من أوجه متعددة، مثل اللغة والدين والموقع والتنظيم الاجتماعي والسياسي.

يمكننا أن نستنتج قاعدة عامة من الوصف المقدم أعلاه حيث نجد تجمعاً للخصائص المميّزة في الطائفة الواحدة نفسها، ما يجعل من كل منها أمة منفصلة قائمة بنفسها. ولا تقع كل هذه العوامل في المجموعة في الوقت نفسه، لكن يمكن على العموم عرض النظرية بهذه الطريقة: إذا سادت خاصية إثنية ما في مجموعة من الناس، فإن خاصية أخرى، أو أكثر من واحدة غيرها سوف يتكرر وجودها في المجموعة نفسها. فإذا كان هناك مثلاً شخص كردي، فمن المرجح أن يكون أيضاً في أغلب الحالات من سكان الجبال وعضواً في قبيلة ومسلماً سنّياً ومتحدثاً للغة الكردية. وإذا كان الشخص شيعياً في العراق، فمن المرجح أن يكون من الجنوب وأن ينتمي إلى قبيلة معينة وأن يكون مزارعاً. وفي إيران نجد القشقائي في أغلب الحالات متحدثاً للتركية وشيعياً وعضواً في تنظيم قبلي. ومن الطبيعي أنه كلما ازداد عدد الخصائص المميزة في المجموعة تعمّق الانشقاق عن الطوائف الأخرى. فالطبيعة الساكنة نسبياً للمجتمع التقليدي تعني أنه لم يكن لدى المجموعات المتميّزة فرصة كبيرة لكي تختلط معاً أو أن تكون واعية بوضوح لتميّزها.

يقظة الهويات الطائفية

أخذت الحواجز في العلاقات بين المجموعات الإثنية القائمة في ظل الأنظمة التقليدية تتآكل مع نهاية القرن التاسع عشر تحت تأثير ثورة الاتصالات ونشوء الدول الجديدة. فثورة الاتصالات في الشرق الأوسط بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بإدخال السكك الحديدية في مصر أولاً ثم لاحقاً في تركيا وسوريا وشبه الجزيرة العربية. وترافق ذلك مع ازدياد التعليم وإدخال الصحف في الإمبراطورية العثمانية وفارس. ومنذ ذلك الوقت تسارعت وتيرة وسائل المواصلات

واستخدامها وبلغت أشدها في الوقت الحاضر.

أدّت ثورة الاتصالات ونشوء الدول الجديدة إلى تصديع التشكيل الفسيفسائي ما أدى إلى عدة نتائج أهمها حفز الوعي الطائفي والصراعات الإثنية. كما حُفز الوعي الطبقي أيضاً، وبخاصة في دول مثل لبنان وتركيا ومصر، لكن لا يعرف الكثير عن هذا الموضوع ليسوِّغ بحثه بشكل منفصل هنا، ولم يصبح التضامن الاجتماعي على أساس طبقي قوة سياسية بعد.

لقد حفزت ثورة الاتصالات بشكل مباشر الوعي الإثني وأيقظته بإبراز الاختلافات القائمة أصلاً بين المجموعات المختلفة وإثارة الإحساس بالهوية بين أعضاء كل طائفة إثنية. واستناداً إلى كارل دويتش، يمكن تعريف الطائفة بدلالة سهولة مرافق اتصالاتها[٧]، ومغزى هذه العبارة واضح: كلما ازدادت طلاقة تحركات الأشخاص والأفكار والأخبار، ازداد وعي المجموعة بهويتها كطائفة. ويمكننا أن نفترض، بفضل الحقيقة نفسها، أن حركة الأشخاص والأفكار والأخبار التي تكون مكثّفة ضمن الطائفة تتباطأ بشكل ملحوظ في تدفقها من طائفة إلى أخرى. ولعل ذلك يعني أن المتشابهين قد يصبحون على وعي أكبر بتشابههم والمختلفين على وعي أكبر باختلافاتهم.

تؤدي الهجرة الداخلية في المجتمع الكبير أو السفر، الذي يزداد اليوم في كل مكان، إلى تكثيف التفاعل بين شعوب تختلف خلفيتها الإثنية ومعتقداتها وعاداتها. وتُحدث مرافق السفر اليسيرة وتحركات السكان من مواطنهم للعمل أو الدراسة في مراكز أخرى في المجتمع اصطداماً في الأفكار بين أعضاء مختلف الطوائف بدلاً من الانسجام فيما بينها. فالناس الذين يبتعدون عن مواطنهم ويعيشون وسط مجموعات جديدة لا يدخلون في علاقات عفوية مع مضيفيهم. فمسارهم يشبه المسار في بحر من دون خريطة، فعليهم بناء علاقات جديدة دون فهم أو استعدادات مسبقة. ومع أن الفرد يختلط مكانياً مع الآخرين، إلا أنه يكون منفصلاً عنهم باعتبار أن الآخرين يعرِّفونه على أساس اجتماعي لا على أساس فردي. مثال ذلك، ينظر إلى المسيحي الملحد في لبنان على أنه مسيحي، ولا يستطيع أن ينفك من تلك الهوية لأنها سمة اجتماعية موروثة وليست سمة فردية.

كثيرون من علماء الاجتماع أفادوا أن الارتياب والامتناع عن الاختلاط والتوتّر، وغالباً الرفض يسود بين الوافد والمضيف. فالعمال القادمون من الريف يقصدون

أحياء القرويين من نفس بلدهم في المدينة، بدلاً من العيش مع سكان المدينة. ولا تكون صورة الحضري الأولية في عقل القروي أكثر جمالاً من صورة الفلاح في عقل الحضري. وغالباً ما يدخل الوافدون الجدد إلى المدينة في صراع مع السكان الأصليين وتصبح اختلافاتهم الأهلية أكثر وضوحاً. فقلما ينشأ نفور عند المرء تجاه أناس أو فرد لم يلتق بهم، لكن يمكن أن ينشأ النفور تجاه من يتعرف إليه.

لقد جمعت الاتصالات بين الغرباء فجأة ودون أن تحضّرهم للقاء. فكانت النتيجة تصادم الأفكار والمصالح الاجتماعية المختلفة.

أدت إثارة العاطفة الإثنية تحت تأثير الاتصالات إلى نشوء القومية، حيث تُدعى المجموعة الإثنية أمة ويدعى الشعور بالوحدة الإثنية قومية. إن الإيديولوجية القومية، كما شهدنا طابعها في الشرق الأوسط، هي في الواقع ترشيد لعواطف الناس البدائية. ولن يؤدي إعلاء شأن المبدأ الإثني بإكسابه اسم القومية إلى طمس حقيقة أنها تنبع أساساً من عاطفة بدائية، ولا توجد في الواقع قومية أسلم أو أصح من قومية أخرى. على أن المغزى السياسي الجدّي للقومية هو ادعاؤها أن الأمة هي مصدر السلطة الشرعية. وقد عرّفتُ هذا التطور في مكان آخر بالرجوع إلى تحوّل المجموعة الإثنية إلى أمة في لبنان: «كانت الأمة مصدر السلطة الشرعية في النظام الطائفي - وهي رمز التضامن والهوية الجماعية وعاطفة المجموعة الإثنية». ومن مقتضيات هذا الحس الجديد للشرعية السياسية على العضو الفرد أنه مطالب «بالالتزام العاطفي بالمجموعة القومية وبذل الجهود العقلانية للتحقق من انسجام سلوكه مع ما يتطلبه هذا الالتزام»[8]. ومن الطبيعي في ظل هذه المتطلبات الجديدة ألا تبقى الخريطة السياسية للدولتين التقليديتين للعثمانيين والفرس على حالها. وقد أسدى نشوب الحرب والتدخل الدولي خدمة للمطالب القومية في الدولة العثمانية إلى حد كبير، فتمّ تفكيك الدولة العثمانية بعد سنة ١٩١٨ وبرزت سبع دول جديدة إلى حيّز الوجود. بالمقابل، لم تعش الدولة التي أنشئت في أذربيجان طويلاً.

نجح الحل القومي بعد الحرب العالمية الأولى نجاحاً جزئياً، لأن المجموعات الإثنية المتعددة في المنطقة، وكثير منها صغير العدد وليس له تأثير سياسي، لم تكن تستطيع المطالبة بدولة أو حتى إنشاء دولة قابلة للحياة. وبدلاً من ذلك ضُمّت إلى جانب مجموعات أخرى في الدولة نفسها، وتُرك حل مسألة اندماجها للزمن وحسن الإدارة. وكان للصراع السياسي بين هذه المجموعات عواقب متنوعة. فقد نتج عنه في بعض الحالات الإبادة العملية للمجموعة الإثنية الثانوية على يدي المجموعة

المهيمنة، والقمع الوحشي والدمج الإجباري في حالات أخرى. غير أن معظمها استمر في البقاء بظل علاقات معقولة وإن يكن بوجود ارتياب سياسي متبادل وفقدان التعاون. ويميّز انعدام الاستقرار الدول التي تنتمي إلى الفئة الأخيرة.

غير أنه لا يجب إغفال مخاطر إعادة رسم الخريطة على أساس الخطوط الإثنية. فذلك من شأنه أن يقود إلى تكاثر الدول الصغيرة غير القابلة للحياة وما يصاحب ذلك من النزاعات التي لا حدّ لها مع جيرانها، وإلى معاناة الناس وسفك الدماء. إن إعادة رسم الخريطة على أساس طائفي يعتبر بمثابة هزيمة قاطعة لمبدأ الاندماج الذي ترتكز عليه حظوظ السلام في العالم بأكمله. بالمقابل، أغمضت الإيديولوجية القومية عينيها عن المسألة الطائفية إلى حد الإنكار غير الواقعي. وقد أخفقت الحركات القومية في الإقرار بالوجود السياسي الشرعي لمجموعات تجد أن أمنها يكمن في الحفاظ على ثقافتها الخاصة وموقعها السياسي في إطار الدولة. ومال القوميون إلى كبت الاختلافات وطمسها بدلاً من قبولها والبناء على أرضية الواقع الصلبة. وباختصار، تتمثل المشكلة في فرض النسق الواحد على حقيقة اجتماعية تعددية، حيث تكون القومية بمثابة القالب والحقيقة بمثابة الفسيفساء. لكن بما أن الطائفية استمرت بصورة منتعشة، فقد كان على القومية أن تعتمد بشدة على التدابير القهرية لا البنّاءة لتحقيق الاتساق والاندماج القومي.

أما وقد حدّدنا الآن طبيعة الصراع بين المجموعات الإثنية، فلنلقِ نظرة على بعض الحالات التجريبية لإيضاح ما تمّ قوله حتى الآن، لكن لنجمل أولاً المبادىء النظرية التي توضحها الملاحظات السابقة.

إننا نشهد وجهين لسيرورة التغيير، أحدهما الحراك والآخر التركّز. يُثبِت مبدأ الحراك أن إدخال عوامل دينامية مثل التعليم ووسائل الإعلام والمواصلات (الحراك المادي) والتفكك الجغرافي والمشاركة الشعبية والتجارة المحلية، يوقظ الهويات الطائفية ويقوّي الشعور بالتمايز الاجتماعي. أما فيما يتعلق بمبدأ التركّز، فقد يلاحظ أن شدة الشعور بالهوية تتوقّف على ترادف الخصائص المميزة وحساسية الخصائص في الحزمة. اللغة، مثلاً، عامل شديد الحساسية ومركزي وكذلك الدين.

يمكن أن نسلّم أولاً ببعض الضغوط التي واجهتها الدول الجديدة في باكورة ارتقائها إلى مرحلة الأمة، والتي تخدم أيضاً بمثابة أساس للمشكلة. فقد واجهت

الحكومة المركزية، أولاً، الحاجة إلى التأكيد على سلامتها وإثبات فعاليتها أمام الجمهور. وهكذا نرى، على سبيل المثال، أن رضا شاه في إيران يقوم بإخضاع النزعة المحلية عند كثير من القبائل، سواء كانت متميّزة إثنياً أم لا. وينطبق الأمر نفسه على قمع الحكومة العراقية للقبائل الآشورية والقبائل العربية في الجنوب، وإخضاع الحكومات السورية الأولى للميول السالفية للعلويين، وتلك بضعة أمثلة فحسب.

في المقام الثاني، كان السعي وراء الاتساق مستلهماً من الروح القومية التي لا تتسامح مع عدم التكيّف مع إيديولوجية الدولة. وقد قاد هذا المبدأ إلى الاصطدام مع المجموعات الإثنية الثانوية الأخرى في المجتمع، والتي يمكن اتهامها بالوقوف موقفاً مماثلاً. وقد بقيت معظم الصدامات العنيفة الناشئة عن عدم التوافق بين الإيديولوجيات القومية دون حل وسبباً من أسباب القلق. ويمكن العثور على أمثلة عن تلك الصدامات في المواجهة الدامية بين القوميين الأتراك والقوميين الأرمن، وبين القوميين الأتراك والأكراد في شرقي تركيا، وبين الحكومة الإيرانية والتمرد الكردي في أذربيجان، وبين الحكومية العراقية والمتمردين الأكراد في الشمال. وأفضل الأمثلة على هذا النوع من الصراع يظهر بوضوح، بالطبع، بين العرب واليهود في فلسطين حيث هناك مطلبان قوميان غير متوافقين للسيطرة على أرض واحدة.

هناك باب آخر للمشكلات الإثنية وهو الصراع بين قومية الدولة وتطلعات الاستقلال الذاتي للمجموعات الإثنية أو القبلية. وقد كان هذا الصراع أقل خطورة، وإن لم يكن أقل إحباطاً أو أقل تبديداً للطاقات البشرية والموارد المادية. وتكثر مثل هذه الحالات في سوريا، حيث إن شعوباً مثل الدروز والعلويين والأكراد صارت، بعد تكوّن الدولة بوقت قصير، هدفاً للشكوك القومية والتدابير الجائرة. وقد حالت حالة الارتياب المتبادل دون قيام تعاون صادق ومثمر بين هذه المجموعات في الحكم، ما أدى إلى النتائج المؤسفة لعدم الاستقرار والديكتاتورية.

وعلى غرار ذلك، شهد العراق صمتاً واضحاً بشأن الشقاق بين السنّة والشيعة حول السلطة السياسية، ما فرض استتار الشكوك، ولكن دون نجاح في حلها. وفي مصر، حيث لا تشتد القيود على مجموعة إثنية دون الأخرى (باستثناء الأقليات الأجنبية، مثل اليونانيين والإيطاليين واللبنانيين السوريين)، أدت إيديولوجية الاشتراكية العربية التي اتبعها نظام عبد الناصر إلى جعل المجموعة القبطية في وضع

غير مؤات، ولو أنها لم تكن الهدف المباشر لتلك الإيديولوجية. وفي لبنان، كانت الدولة في مستهلها مصدر إحباط وطني للمسلمين السنّة. وفي تركيا، لا يُعترف رسمياً بالطائفة الشيعية بالرغم من شهادة المراقبية بأنها أقلية كبيرة، وينطبق الأمر كذلك على الأقلية الكردية.

لقد تفاقمت المشكلات الإثنية للمجتمعات الشرق أوسطية بوجود فجوة بين السراة (النُخب) والجماهير. فمعظم مجتمعات الشرق الأوسط متأخرة جداً على مقياس الحداثة أو التطور ويسكنها في الغالب شعوب ريفية متدنية الدخل وأمّية؛ على حين أن الزعماء متعلمون تعليماً عالياً ويحصلون على مداخيل عالية ويتحدرون من أصول حضرية. وثمة تجانس أكبر بين الزعماء، وهم يفكرون من خلال مفاهيم وحلول شمولية ـ أي أن الإيديولوجيات تسيِّرهم وتوجِّههم. الإيديولوجيات متناسقة، أما الواقع فمتغاير. الإيديولوجية هي نتاج النشاط الفكري، أما التقاليد الحضارية (culture) فهي إرث التجارب التاريخية للشعب ويتم تناقلها بوسائل شخصية ضمن العائلة والطائفة. التقاليد الحضارية تميل إلى توليد ولاءات خاصة جامدة ومقاومة للتغيّر. الإيديولوجية القومية تنتج معايير شاملة وتكون دينامية وتقاوم التقاليد باعتبارها غير تقدمية ومضرة بالمصلحة القومية. التقاليد الحضارية هي تكريس للنموذج الفسيفسائي، والإيديولوجية هي القالب المتناسق الذي يسعى استئصاله. إن هذا الفارق معروض بعبارات قوية، لكنه يفيد في وضع صياغة تحليلية للانقسام الحاد القائم بين الإيديولوجية والتقاليد الحضارية، ولو على حساب الحقيقة في تفاصيلها الظرفية.

انسجاماً مع روح القومية الباشتونية، فرضت الحكومة الأفغانية قبل ثورة ١٩٧٨ لغة البوشتو في المدارس حيث لا تكون البوشتو اللغة المحكية. وعلى غرار ذلك، أدّت بواكير إثارة القومية التركية بقيادة حركة تركيا الفتاة إلى فرض اللغة التركية على مختلف المجموعات الإثنية غير التركية في الإمبراطورية، ما ساهم في التباعد بين الأتراك والعرب. وكانت الفارسية في إيران تحت الحكم البهلوي اللغة الوحيدة التي تدرّس في المدارس، رغم أن ما يقارب نصف السكان يتكلّمون لغات غير الفارسية. والأمثلة كثيرة على هذا الميل إلى مسح الثقافة المحلية والولاءات الخصوصية والتقليدية. فكلما ازداد ميل النظام إلى الالتزام الإيديولوجي، ازداد وضوح هجمة الثقافة القومية على الطرق الخصوصية للحياة.

ينبغي أن نتذكر أن توجّهات الابتعاد عن المركز والولاءات الخصوصية لا تتغير

بسرعة. فثمة دراسة أجريت على ولاءات الطلاب الجامعيين العرب في الجامعة الأميركية في بيروت تؤكد بوضوح على هذه النقطة. وقد يكون هؤلاء الطلاب الأكثر تجدُّداً، أو على الأقل الأكثر عرضة للقوى التحديثية، ومع ذلك تعكس ولاءاتهم توجّهات خصوصية. فقد أظهرت الدراسة أن الولاءات الاجتماعية بين هؤلاء الطلاب أتت على الترتيب التالي: «الأسرة والدين والمجموعة الإثنية والحزب السياسي، والنظام الدستوري للدولة»[٩]. وذلك هو السبب الأهم لحاجة الدول الجديدة في الشرق الأوسط إلى استيعاب التوجُّهات الخصوصية وتوجيهها بصبر وأناة إلى خدمة النظام المدني باتباع سياسة بنّاءة.

حالة لبنان

يمكن اعتبار الهيكل السياسي للبنان بمثابة اختبار مفيد لمبادىء اندماج الطوائف الإثنية الذي اقترحناه آنفاً. ففي حين اختارت معظم الدول التي أنشئت في أعقاب سنة ١٩١٨ في المنطقة نموذج الاندماج الأفقي الذي يفرض الانسجام الإيديولوجي والثقافي، اختار لبنان تراضي المجموعات الطائفية كنموذج. وهكذا تستدعي الحالة اللبنانية بعض التفسير، أولاً لسبب اتباعها مساراً مختلفاً عن بقية الدول الشرق أوسطية، وثانياً للسبب الذي يدعونا هنا إلى اعتبارها نموذجاً قابلاً للحياة بالرغم من الحرب الطويلة التي انطلقت سنة ١٩٧٥. غير أن التجربة اللبنانية يجب أن تطرح في سياق شروط محدّدة ساهمت في اندماجها السياسي. ويأتي في المقام الأول الحقائق التاريخية لتطوّرها، وثانياً اللغة المشتركة لشعبها.

العوامل التاريخية

يأتي في المقام الأول التجربة اللبنانية التاريخية للاندماج الطائفي. فالتوفيق السياسي بين الطوائف المتنوّعة في لبنان تقليد عميق الجذور. فلبنان ككيان سياسي نتاج قرنين من التغير السياسي المتواصل الذي يتميّز باستيعاب طوائف جديدة على فترات متتالية.

خلال فترة التحوّل الطويلة التي مرّ بها لبنان، تغيّرت صورته الذاتية فضلاً عن حدوده. فمن قاعدة جغرافية صغيرة في إحدى مناطق جبل لبنان، توسّع النظام السياسي حتى اشتمل في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على السلسلة الجبلية

بأكملها. وبقيت الجغرافية دون تغيير نسبياً حتى نشوء الجمهورية اللبنانية سنة ١٩٢٠، عندما ضُمّت المدن الساحلية إلى لبنان.

غير أن أكثر التغييرات أهمية لم تكن تلك التي طرأت على الحدود، لأنها لا تزال تشكل منطقة صغيرة جداً. لعل الصفة المُميزة الرئيسية للتجربة اللبنانية هي تنامي وتعايش طوائف مختلفة في ظل كيان سياسي واحد هو إمارة جبل لبنان. ففي بداية القرن السابع عشر كانت منطقة جبل لبنان الصغيرة تسكنها ثلاث مجموعات دينية مختلفة لها تاريخ من الصراع والعداء فيما بينها. وهذه المجموعات هي المسلمون الشيعة والدروز والمسيحيون الموارنة. وقد عاشت كل واحدة من هذه المجموعات في قسم منفصل من الجبل، كل بقيادة زعمائها المحليين مع درجات متفاوتة من علاقات الخضوع للحكام العثمانيين في المدن.

قد يكون الشيعة أقل حالة معروفة بين الحالات الثلاث، وهناك الكثير مما يجب عمله بشأن كتابة تاريخهم في لبنان. وثمة سبب وجيه يدعونا إلى الاعتقاد بأنهم كانوا يشغلون أكبر مساحة من أراضي جبل لبنان في نهاية القرن السادس عشر. أما الموارنة فقد كانوا في ذلك الوقت محصورين بمنطقة جبّة بشرِّي الصغيرة، ويتناثر بعضهم في البترون وبلاد جبيل. وتركّز الدروز، على غرار الموارنة، في رقعة صغيرة تدعى الشوف في جنوب لبنان.

في القرنين التاليين، السابع عشر والثامن عشر، خسر الشيعة كثيراً من نفوذهم وأرضهم أمام توسّع الموارنة والدروز الذين صاروا متوحّدين سياسياً في ظل الإمارة المعنية. اندفع الموارنة جنوباً انطلاقاً من موطنهم الشمالي واستقرّوا في منطقة كسروان الكبيرة، وأخرجوا الشيعة تماماً من المنطقة بنهاية القرن السابع عشر. وسعى الموارنة أيضاً للعمل كمزارعين بين الدروز في الشوف واستقروا في القرى معهم. وقد رحّبت العائلات الدرزية الإقطاعية بهذا المصدر من القوة العاملة وشجّعته على الهجرة جنوباً، ثم اندمج الموارنة الذين انتقلوا جنوباً، إلى منطقتي كسروان والشوف، في النظام السياسي الإقطاعي للدروز كعمال ومزارعين مستأجرين وأصحاب أراض وزعماء إقطاعيين أيضاً. وقام موارنة جبّة بشرّي بثورة مسلحة على المشايخ الشيعة في أواسط القرن الثامن عشر وانضموا إلى النظام الإقطاعي لوسط وجنوب لبنان بزعامة الأسرة الشهابية. وفي سنة ١٧٦٤ توحّد جبل لبنان تحت قيادة الشهابيين وضمّ المشايخ الشيعة في منطقة الهرمل. وبحلول ذلك الوقت، كان الشيعة قد تراجعوا نحو أطراف جبل لبنان وأنشأوا حزاماً شيعياً

حول الجبل لا يزال ظاهراً للعيان حتى يومنا هذا. وفي بداية القرن التاسع عشر كان النظام السياسي لجبل لبنان يتكوّن أساساً من الموارنة والدروز المندمجين سياسياً واقتصادياً.

لزم أكثر من قرن لكي يصبح المسيحيون الموارنة والدروز في جبل لبنان مندمجين اقتصادياً وسياسياً، وأقل من نصف قرن لكي تُبطل القومية معظم ما تحقّق. فقد انتشرت القومية في أوساط الموارنة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ما أدى إلى تضارب في المطالب والمصالح بينهم وبين الدروز، وسعوا إلى تدمير النظام السياسي الإقطاعي وإقامة دولة قومية مارونية[١١] مكانه يكون فيها دور أقل للأقلية الدرزية الصغيرة التي لا تزال رغم ذلك تلعب دوراً سياسياً قوياً. أدت الحرب الأهلية إلى سفك الدماء وحل وسط يعترف بتفوق المسيحيين بشكل مخفَّف واستمرار وجود الدروز والموارنة في حكومة واحدة، إلى جانب الطوائف الأقلية المسيحية والإسلامية الأخرى.

عند نهاية الحرب العالمية الأولى طالب زعماء الموارنة والدروز بتوسيع أراضي لبنان لتضم ما زعموا أنه كان تابعاً لهم في ظل العهد الإقطاعي. فكانت موافقة سلطة الانتداب موضع رضاهم. وهكذا وجد السنّة أنفسهم بين ليلة وضحاها جزءاً من لبنان بعد عدة قرون كانوا يعرفون أنفسهم فيها كمسلمين عثمانيين وفي حقبة كانوا قد بدأوا يعون هويتهم كعرب. أما الشيعة فقد كانوا أقرب إلى السنة في موقفهم من الكيان الجديد ولكن أقل تشدداً. وقد تبيّن أن ضم المسلمين إلى النظام اللبناني المستحدث قد حصل بسهولة وسرعة أكثر من اندماجهم النفسي والوطني في الكيان الجديد. إلا أن النظام الجديد قد سهّل أمر الاندماج بانفتاحه الاقتصادي والسياسي.

وعلى رغم أن الجمهورية الجديدة كانت تشمل سياسياً كل المجموعات، حيث توزّع المناصب بالمحاصصة، بدا المسلمون السنّة، والشيعة بدرجة أقل، متضايقين ولم يكونوا راغبين في القبول بسلطة الانتداب الفرنسي أو بالوضع الجديد كملحقين بجبل الموارنة والدروز. وكانوا راغبين عن المشاركة في العملية السياسية في عهد الانتداب وأحجموا عن تقديم الدعم، ولكن دون مقاومة علنية. وعندما تمّ التوصل إلى اتفاق عام بين كل المجموعات اللبنانية بشأن استقلال لبنان سنة ١٩٤٣، انضمّ المسلمون السنّة إلى بقية المجموعات في السعي لتحقيق الاستقلال الوطني. ومنذ ذلك الوقت، وبخاصة منذ ١٩٤٣، استعادوا موقعهم المشروع في النظام

وأخذ نفوذهم يزداد باطراد. كما أدت المشاركة إلى تعاظم دور الشيعة أيضاً.

وهكذا كان لبنان في ١٩٤٣ يتكوّن أساساً من سبع مجموعات: الموارنة والمسلمون السنّة والشيعة والدروز، والمسيحيون الأرثوذكس والكاثوليك، إضافة إلى الأرمن. بقي السؤال إذا ما كانوا سينسجمون بعضهم مع بعض، إذ تختلف خلفياتهم وتوجُّهاتهم السياسية ويفصل بينهم الدين والتاريخ ومواقع السكنى والمستويات الاقتصادية.

كان التكوين الاجتماعي للبنان في ١٩٤٣ يعكس مبدأ التقاء الخصائص المميّزة الذي جرى بحثه في القسم الأول من هذه المقالة وهو أن وجود صفة خاصة مميزة في أوساط مجموعة ينبىء بوقوع خاصية واحدة أخرى أو أكثر. لقد شكّل المذهب الديني الخاصية الرئيسية في لبنان، فإذا كان الشخص مسيحياً، يكون في أغلب الحالات متعلماً وميسوراً نسبياً ومن سكان جبل لبنان أو مدينة بيروت وذا توجّه سياسي غربي. بالمقابل، إذا كان مسلماً سنيّاً، يكون على الأرجح متعلماً أيضاً وميسور الحال ومن سكان المدن الساحلية، أي طرابلس أو بيروت أو صيدا، وذا توجّه عربي في السياسة. وإن كان الشخص شيعياً، يكون على الأرجح أقل تعليماً وفي أدنى سلّم الدخل، ومزارعاً أو عاملاً، ومن سكان الحزام الجغرافي المحيط بجبل لبنان وغامضاً في موقفه حيال لبنان والقومية العربية. ويتحقق التقاء الخصائص أيضاً بين المذاهب المتبقية.

ثمة عاملان على وجه الخصوص جعلا السنّة والشيعة ينحازون إلى لبنان الجديد: استعداد المسيحيين للسعي في سبيل الاستقلال بالتحالف معهم وانفتاح النظامين الديموقراطي والاقتصادي. وترافق الشروع في مسيرة الاستقلال مع صيغة جديدة لاقتسام السلطة، اعتبرت بمثابة اتفاقية بين الموارنة والسنّة تضمّ كل المذاهب الباقية.

وهناك إرث آخر لصالح الاندماج في لبنان وهو اللغة المشتركة لشعبه. فليس هناك أية حواجز لغوية بين الطوائف اللبنانية، وجميعها إلى حد ما تقرّ بوجود ارتباط معيّن بالتاريخ والثقافة العربية. وهكذا تشترك كل المجموعات تقريباً باللغة والثقافة العربية اللتين تشكّلان عاملاً توحيدياً رئيسياً. ومن ثم فإن المسألة تحدد كما يلي: إلى أي حد كان الارتباط بالثقافة العربية يعني إيثار مشروع قومي منافس، وهو الدولة العربية المتحدة؟ إذا كان الالتزام قوياً، فقد يثير القومية العربية ضد مفهوم الدولة اللبنانية. غير أن هناك نقطة غالباً ما تُغفل في الأبحاث المتعلقة بهذه المسألة من

القومية العربية، ألا وهي أن إحدى طموحاتها ومبادئها المبكرة كانت الاستقلال عن الإمبريالية، وقد كان لهذا المبدأ ما بين «العشرينيات» و «الأربعينيات» الأولوية على الوحدة السياسية العربية. وقد ساعدت مشاركة كل المجموعات اللبنانية في النضال من أجل الاستقلال أو الالتزام به على قبول القوميين العرب بالدولة اللبنانية، وقبول المسلمين السنة بلبنان كأثر مباشر لذلك.

تقاسم السلطة

أثبتت الهندسة الاجتماعية كما تجسَّدت في الدستور اللبناني أنها تساعد على اندماج الطوائف اللبنانية في نظام سياسي واحد. وتشهد الوثيقة التنظيمية، أي الدستور، على مهارة اللجنة الدستورية التأسيسية. فالمادة التي حيك منها الهيكل السياسي كانت واقعاً لا إيديولوجية مجرّدة. فبافتراض حد أدنى من التزام الطوائف المختلفة بالعمل معاً، حاولت اللجنة التوصُّل إلى حل عملي للمشكلة الطائفية للسكان بإنشاء مبدأ تقاسم السلطات وحكم القانون.

إن اللبنانيين لا يتمتعون بروح مدنية عالية، بمعنى أنهم لا يظهرون تمسُّكاً قوياً بالترتيب السياسي الرسمي، ويمكننا من البداية أن نتحفّظ عن أي افتراض بشأن وجود حس عالٍ من الوعي المدني كتفسير للتمسُّك بالدستور. ولا يعني ذلك عدم وجود وعي مدني، وإنما أنه ليس قوياً بالقدر الكافي لإلزام السَّراة السياسيين والعامة بموجبات الوثيقة. والجواب عن ذلك، طبعاً، أن الوثيقة كانت عملية الطابع بحيث أنها أنتجت ترتيباً يرفع العائد السياسي لكل طائفة من مكاسب سياسية واجتماعية ويبدد مخاوفها. ولا عجب في أن الدستور اللبناني هو أقدم دساتير دول الشرق الأوسط التي استمرت كدساتير فاعلة.

لقد ساهم مبدأ التمثيل والاعتراف بشرعية الولاء الطائفي أكثر من أي شيء آخر في تحقيق مجتمع منفتح بمسار سياسي حرّ وخال من المخاوف لكل فرد ومجموعة. وكانت الآلية المبتكرة لحصول كل مجموعة طائفية على حصة معقولة في العملية السياسية هي النقطة البارزة للحنكة السياسية التي أظهرها الواضعون اللبنانيون لهذه الترتيبة[١١]. فالطوائف تُمثّل في مناصب الدولة المختلفة بالتناسب مع عدد سكانها في البلد.

إن الشيء البارز على وجه الخصوص هو التعديل الذي أدخله اللبنانيون على ما كان وثيقة فرنسية في الأساس لتتلاءم مع الوضع اللبناني، بحيث أنها لم تكن تحمل

في العام ١٩٤٣ إلا شبهاً قليلاً بدستور الجمهورية الفرنسية الثالثة الذي صيغ على مثالها والمقصد الذي وضعه الفرنسيون من أجلها. فرغم أن الدستور احتذى حذو الجمهورية الفرنسية الثالثة، إلا أنه تحوّل في أيدي اللبنانيين إلى شيء مختلف تماماً. وأكثر ما يلاحظ في ذلك الطبيعة الرئاسية للنظام اللبناني وتطورها التدريجي إلى تعايش رئاسي - حكومي. ويمكن للمرء القول إن توزيع السلطات في دستور الجمهورية الخامسة هو أقرب إلى النظام اللبناني منه إلى الجمهورية الثالثة. ومن المثير خاصة مقارنة ذلك مع ما اصطلح الفرنسيون على تسميته تعايشاً مشتركاً، حيث تعمل الدولة تحت رأسين متميّزين: رئيس الوزراء ورئيس الجمهورية. لقد كان التعايش المشترك هو القاعدة في لبنان منذ أن نال البلد استقلاله، وكان الرئيس أقوى من رئيس الحكومة على غرار الوضع في فرنسا الآن.

غير أن نمط الحصص في تقاسم السلطة يصلح ما دامت أطراف الاتفاق تشعر أنه يمثّل مصالحهم ويعكس التغيّرات التي تطرأ على الأوضاع الديموغرافية في البلد. فالتقيد الصارم بالنسب مصدر لانعدام الاستقرار السياسي، كما يمكن أن يلاحظ بوضوح من السجل اللبناني.

وتمثل التعديلات الأخيرة التي أدخلت على الدستور في الطائف سنة ١٩٨٩ تراجعاً في المهارات السياسية والإبداع الذي أظهره اللبنانيون في نصف القرن الأخير. فعلى رغم أن هذا الترتيب ربما تم التوصل إليه تحت الضغط، فإنه يعكس مع ذلك الطريق المسدود والصعب لضرورة تقاسم السلطات بالتساوي تقريباً بين الطوائف الثلاث الأقوى: المسيحيون والسنّة والشيعة. وقد عكس هذا الترتيب التوزيع الفعلي لقوة الطوائف في مجتمعها، لكن الحل المبتكر في الطائف خلق نظاماً جامداً غير قادر على اتخاذ قرارات وطنية. فوجود طوائف متساوية القوة نسبياً، الموارنة والسنّة والشيعة، أدّى إلى نشوء دولة بثلاثة رؤوس تحت عنوان مؤسساتي: الرئيس ورئيس الوزراء ورئيس مجلس النواب. ولا يملك أي من الثلاثة اتخاذ قرارات نهائية. وقد قوّى هذا الوضع نفوذ السوريين في لبنان، الذين صاروا الحكم النهائي بين المؤسسات الثلاث العديمة الفاعلية. لقد زادت الحرب بشكل واضح من الحساسية المذهبية، ومن ثم قللت من قدرة الزعماء السياسيين في الحكومة على المرونة السياسية.

الترتيب الانتخابي

إن أهمية تقاسم السلطة بين الطوائف تقليد قديم العهد يرجع إلى القرن التاسع عشر في ظل المتصرفية. وقد طرأ عليه مزيد من التطور في عهد الانتداب الفرنسي ثم في الميثاق الوطني عام ١٩٤٣.

ربما كان القانون الانتخابي، وهو آلية اختيار الزعماء، أحد أهم العوامل التي تؤمّن علاقات سليمة بين مختلف الشركاء الطائفيين وتكفل العدالة الطائفية. وهو يستند على التقدير والتسليم المتبادل للزعماء السياسيين بالمكانة والحجم النسبيين للطوائف المختلفة. تُمنح كل طائفة دينية عدداً ثابتاً من الممثلين في البرلمان يتناسب مع الحجم المفترض لتعدادها في البلد. وقد تمّ سن عدة قوانين انتخاب على مر السنين، لكن مبدأ الحصص الطائفية بقي حجر الزاوية فيها. فحسب قانون ١٩٦٠، وهو المعمول به أطول مدة، تتفاوت الدوائر الانتخابية في الحجم ما بين دوائر صغيرة تنتخب نائباً واحداً ودوائر كبيرة يمثلها ثمانية. وهكذا تنعكس تشكيلة السكان في الدائرة الانتخابية في توزيع المقاعد الانتخابية. فالدائرة الانتخابية التي يمثلها خمسة مقاعد، على سبيل المثال، يمكن أن تضم مقعدين للموارنة ومقعدين للدروز ومقعداً للشيعة. فرغم أن التفاوت في حجم الدوائر الانتخابية غير سليم ديموقراطياً فهو ليس بفارق كبير.

من أهم ميزات النموذج الانتخابي اللبناني أنه يقدم آلية فعالة للتمثيل في مجتمع متعدد الفئات ولإضعاف الفروقات الطائفية. بعبارة مختصرة، إنه يعمل على التدامج السياسي في مجتمع متجزىء الأركان. ونبين فيما يلي بعض مظاهر تلك الآلية الرئيسية.

أولاً، إن نظام الحصص الثابتة لكل طائفة يحوّل التنافس الانتخابي من صراع بين الطوائف إلى صراع داخلي ضمن كل طائفة، وذلك لأن الناخبين ينصرفون عن السعي لزيادة نواب طوائفهم ويتجهون باهتمامهم إلى مواقف المرشحين، أكانوا ينتسبون إلى طوائفهم أو إلى طوائف أخرى.

ثانياً، إن قيام حصص ثابتة في دوائر متعددة المقاعد ومختلطة طائفياً فرض على المرشحين من طوائف مختلفة ضرورة التعاون ضمن قائمة واحدة لتحقيق الفوز[١٢]. ومن تحصيل الحاصل القول إن توافق الزعماء السياسيين من أهم عوامل السلم المدني. والقوائم المختلطة هذه تقرّب بين الزعماء المختلفين كما تقرب بين الناخبين

من مذاهب متعددة. فنجد مثلاً أنه أثناء الحملة الانتخابية يعمل المسيحي مع المسلم من أجل إنجاح قائمة مرشحيهم وذلك ضد آخرين هم أيضاً يعملون معاً كمسيحيين ومسلمين لصالح قائمة أخرى.

ثالثاً، إن ما يجعل ذلك التعاون على صعيد الزعماء والناخبين أمراً ضرورياً هو الإجراء الذي يعطي الناخب حق الاقتراع لجميع المقاعد المخصصة لدائرته وليس لمرشحي طائفته فحسب. فلو أن هناك دائرة، على سبيل الافتراض، مكونة من ثلاثة مقاعد، لكل من الدروز والسنة والموارنة مقعداً. فالناخب الدرزي يحق له أن يقترع لمرشح درزي واحد ولمرشح سني واحد ولماروني واحد، والمثل يُقال في الناخبين السنة والموارنة في تلك الدائرة. لذلك يهتم المرشح من كل طائفة أن يكسب أصوات الناخبين من الطوائف الأخرى بالإضافة إلى أصوات أبناء طائفته وبالتالي يضطر إلى الاعتدال وأن يركّز حملته الانتخابية على قضايا غير طائفية.

أخيراً، نجد أن هذا النظام الانتخابي يساعد على الاعتدال في سلوك النائب في المجلس والاعتماد المتبادل بين النواب من طوائف مختلفة نتيجة الروابط الانتخابية بينهم. فالمراقب للسلوك السياسي في المجلس يرى أن الانقسامات بين النواب داخل المجلس لا تقوم على أساس طائفي بل على مسائل سياسية. بالإضافة نجد أن معظم التكتلات النيابية مختلطة الأعضاء[١٣].

وهنا نتساءل ما هو وجه الخطأ في القانون الانتخابي الذي تمّ ترتيبه في اتفاق الطائف ما دام القائمون به قد اعتمدوا المبادىء المذكورة أعلاه؟ الجواب بسيط جداً وهو أنهم بالغوا في الاستفادة من تلك المبادىء إلى درجة أوقعتهم في الخطأ، فهم كمن طلب الزيادة فوقع في النقصان. إن الطائف قد وسّع الدوائر الانتخابية من أجل تأكيد الاختلاط في كل دائرة، علماً أن هناك بعض الدوائر في نظام ١٩٦٠ غير مختلطة بحكم توزيع السكان فيها. إلا أن تكبير الدوائر بزيادة عدد المقاعد التمثيلية فيها له نتائج غير سليمة ديموقراطياً وفاعلة مفعولاً عكسياً في عملية التدامج التي قد استهدفها القانون. من الناحية الأولى يقوي النظام الجديد دور الزعماء السياسيين الكبار ويضعف دور الناخبين، ذلك أن المرشحين الكبار يستأثرون بتشكيل قوائم من أعداد كبيرة من المرشحين لا يعرف عنهم الناخب شيئاً يذكر، بل يضطر إلى السير في ركب الزعماء الكبار الذين اختاروا سائر المرشحين. فمن الواضح أنه ليس في هذا التدبير من مكسب ديموقراطي بل خسارة واضحة. وبالإضافة إلى ذلك، هناك خسارة تصيب مبدأ التدامج من جهة أخرى. فالناخب

الذي لا يعرف شيئاً عن معظم المرشحين الذين سيقترع لهم على القائمة الواحدة لا يُنتظَر أن يقرِّبه جهله من المرشحين من الطوائف الأخرى، في حين أنه في الدوائر الصغيرة يعرف الناخب كل مرشح وخصائصه من حيث الاعتدال أو التطرف. ثم إن المرشح ذاته لا يعود لديه دافع كبير للاعتدال من أجل الفوز ما دام أمر اختياره على القائمة وفوزه متوقف على قوة من اختاره من الزعماء في الدرجة الأولى.

إن اتفاق الطائف هو ضحية الثقة الزائدة بقوة الهندسة الاجتماعية، فالهندسة تلك لا فائدة منها ما لم تكن معقولة وبراغماتية. وهي إضافة لا يجب الاقتصار عليها من أجل تحقيق الإندماج القومي.

ولطالما تعرض نظام الحصص الطائفية لهجوم حاد من المثقفين والمؤدلجين والليبراليين والسلطويين معاً. فالمؤدلجون يرون أنه يعترف بالطبيعة الطائفية للمجتمع بدلاً من طمسها، كما يرغبون. والليبراليون يعتبرونه تحولاً عن العلمانية ومبدأ الفردية التي درسوا عنها في النموذج البريطاني. وهم يعتقدون خطأ أن العلمانية والفردية صنوان للديموقراطية، وهو ليس بالضرورة كذلك. وما اكتشاف الأوروبيين مؤخراً لنمط الديموقراطية التوافقية إلا أن يساعد المثقفين اللبنانيين على تفهم وتقبل هذه المقولة. فالتمثيل الفردي لا يتفوق بالضرورة على التمثيل الجماعي وهو أيضاً ليس وقفاً على لبنان وحده. فقد اتبعت مصر في عهد عبد الناصر تلك الممارسة، والتمثيل الجماعي يظهر بكل وضوح ولو بشكل مختلف في بريطانيا وغيرها من الدول الصناعية المتقدمة.

إن النظام الانتخابي اللبناني مختلط الطابع، فهو ليس جماعياً صرفاً وليس فردياً. فالنائب في لبنان يمثل طائفته بحكم مبدأ الحصص، إلا أن انتخابه يتم فردياً وفوزه يقوم على إحصاء الأصوات الفردية.

يمكننا القول باختصار إن الترتيبة الانتخابية قلّصت منذ بدايتها في النظام اللبناني احتمالات النزاع والتفرقة الطائفية وزادت من فرص التعاون الطائفي.

السراة والأحزاب السياسية

يعي المراقبون للسياسة اللبنانية أن الزعماء أكثر اعتدالاً من أبناء طوائفهم في مواقفهم من الشؤون الطائفية، فضلاً عن مواقف بعضهم من بعض. ويمكن وصف الزعماء السياسيين في الحكومة اللبنانية بأنهم متماسكون نسبياً في علاقاتهم

بعضهم مع بعض، على الرغم من أنهم يمثلون طوائف متميّزة إلى حد ما. وهو أمر يمكن فهمه من خلال القيود التي يعملون تحتها في سعيهم للوصول إلى الزعامة في البرلمان والحكومة على حد سواء. لقد بيّنت الدراسات التي أجريت عن السراة في شتّى المجتمعات أن الزعماء يشبهون بعضهم بعضاً أكثر مما يشبهون الشعب الذي يمثلون. ويمكن التثبت من الأمر نفسه في الثقافة السياسية اللبنانية. فهناك مَيْل بين السراة إلى مراعاة بعضهم بعضاً وزيادة فرص تعاونهم وتماسكهم إلى الحد الأقصى. وأعتقد أن ملز (C. Mills) يقدّم أقوى التعابير، وربما أكثرها مبالغة، عن هذا الميل في مفهومه عن سراة السلطة. وهذا القول، سواء نظرنا إليه في النظام اللبناني أو غيره، قابل للفهم على ضوء حاجة السراة إلى التعاون مع زملائهم بغية تحقيق أهدافهم. فالحكومة تستند في أحد وجوهها الهامة على تبادل الخدمات بين أعضائها، وهو نوع من المقايضة لتأمين الثمن الذي تكلفه قراراتهم. والنظام اللبناني حاذق جداً في هذا النوع من التجارة.

ويعتقد بوجه عام أن الأحزاب السياسية من المقوّمات الضرورية للنظام التمثيلي. لكن النظام التمثيلي في لبنان يعمل دون الاستفادة من الأحزاب السياسية. ويمكن أن نضيف أيضاً أن ضعف الأحزاب الوطنية في لبنان ساهم في الاندماج السياسي للنظام بإعطاء الدائرة الانتخابية وزناً سياسياً أكبر. فالدائرة الانتخابية بوصفها الأساس للسلطة السياسية توجّه المصالح الخصوصية لمجتمع غير متجانس، مثل المجتمع اللبناني، أفضل من المنظمة الوطنية التي يمكن أن تحجب المصالح الخصوصية. والمنطق في ذلك أنه لو رضي السكان المحليون عن أداء النظام، فإن المجموع الإجمالي سيرضى أيضاً. فالوفاء باحتياجات الناخبين والحفاظ على قربهم من مصادر السلطة هو خطوة في اتجاه الاندماج أبلغ تأثيراً بكثير من الشعارات الإيديولوجية للأنظمة السلطوية.

إن الأحزاب السياسية في لبنان ليست قوية بالقدر الكافي لإيصال أكثر من عدد قليل من الأعضاء إلى البرلمان، والنظام «الفيدرالي» للطوائف لا يشكل تمثيلاً نسبياً إلا من حيث أنه يخصص حصصاً ثابتة تتناسب مع حجم السكان. إن ركيزة النظام التمثيلي اللبناني هي الدائرة الانتخابية، ويشعر الزعماء أنهم مجبرون على أن يأخذوا بالحسبان مشاعر الناخبين في الدائرة الانتخابية وأولوياتهم. ويأتي في مقدمة اهتمامات الناخبين المشاكل المحلية مثل الطرق ومرافق المياه والكهرباء والمدارس والأسعار الجيدة للمحاصيل وفرص العمل، الخ. ويمكن أن نشير في هذا السياق

إلى أن وزارة الأشغال العامة هي إحدى الحقائب الوزارية الهامة في لبنان، نظراً للمزايا التي تقدمها لشاغلها في الانتخابات وبسبب الخدمات الكثيرة التي يمكن لشاغلها أن يتبادلها مع السراة الآخرين من أجل مشاريعه المفضّلة. وغالباً ما تأتي الدائرة الانتخابية قبل الأولويات الطائفية، إلا في أوقات الأزمات الإقليمية، حيث تحتدم المشكلات الطائفية بالاقتران مع الشؤون الشرق أوسطية والعالمية.

الصراع السياسي والاندماج السياسي

غالباً ما يُنظر إلى النظام اللبناني بتشكك وبشيء من عدم التصديق، وذلك أمر مفهوم جداً. فالبلد غير عادي في كثير من النواحي، وينظر إليه بطريقة غير ودّية من قبل جيرانه. والسياسة اللبنانية، في ظاهرها، تبرز هذا الحذر والارتياب، لأن هذا الظاهر، دون إطالة، كان مثيراً حقاً. غير أنني لا أزال أرى أن معظم الشكوك تولّدت عن تقدير إيديولوجي لا واقعي للسياسة اللبنانية. وتجدر الملاحظة أن المؤمنين والمشككين على حد سواء تدهشهم صفة الاستمرارية للنظام في بيئة مضطربة.

إن الانحياز الإيديولوجي يؤثّر في كثير من النواحي على تقدير طاقة البلد على البقاء. أولاً، لدينا ناقدون لبنانيون، وهم بمعظمهم مثقفون ملتزمون بإيديولوجيات قومية و/أو أحزاب، مثل الحزب السوري القومي الاجتماعي وشتّى الأحزاب القومية العربية، وكلهم يؤيدون إيديولوجية متّسقة تناقض من كل النواحي واقع السياسة اللبنانية. ولأنهم مؤمنون جداً بسلامة إيديولوجيتهم، فإن النظام اللبناني لا يمكن أن ينجح في نظرهم، ولا يجب أن ينجح. كما أن الاشتراكيين والشيوعيين يشتركون في إيديولوجية متّسقة ويشاركون المجموعات الإيديولوجية الأخرى عدم احترامهم للترتيبة اللبنانية الواقعية، خاصة إقرارها بالاختلافات الطائفية والاقتصاد الحر. وعلى الوجه الآخر، يشعر الدارس الليبرالي، سواء كان لبنانياً أو غربياً، أن الواقعية الشديدة للسياسة اليومية في الجمهورية اللبنانية تتعارض مع ذوقه ومُثُله الليبرالية، ولعله ينزعج كثيراً من الضوء المعاكس الذي يلقيه هذا النظام التمثيلي المتبرعم وغير النقي على الاسم الصالح للديموقراطية. وغالباً ما تُفرض مثل هذه المخاوف والنفور على عقل المراقب الغربي عند تحدثه مع المثقفين اللبنانيين والعرب فيتأثر بأوهامهم.

إن الانتقادات التي يوجهها المراقبون والدارسون ذوو التوجّه الإيديولوجي ليست

خاطئة بالضرورة أو خبيثة. بل إنها على العكس من ذلك معقولة جداً بشكلها المجرد، لولا أنها تؤدي إذا ما وضعت موضع التنفيذ إلى انهيار النظام. فالسياسة ليست مجالاً مستقلاً للنشاط الثقافي دون أن يتأثر بالواقع الاجتماعي. لقد صاغ بعض الأحزاب الإيديولوجية في كتب العقائدية ـ التعهد بإلغاء الطائفية، وهو أمر قوله سهل بالطبع من فعله. وفي أماكن أخرى أدّى رفض الاعتراف بشرعية الواقع الطائفي إلى القمع وعدم الاستقرار السياسي والديكتاتورية. ولنفكر ملياً بالاضطراب الطائفي والإثني في العراق وأفغانستان وتركيا والسودان والجزائر والبحرين، وكل هذه الدول لا تعترف بالهوية الطائفية أو الإثنية.

إن بعض الملاحظات التي يبديها النقّاد الجدِّيون سليمة وبنّاءة، وقد تكون أيضاً في نطاق الممكن. من هذه النقاط افتقار الحكومة المركزية في لبنان إلى الالتزام الجاد بسياسة الإصلاح الاجتماعي والتنمية الاجتماعية. فمأزق النظام السياسي التعددي هو انخفاض قدرته على التشريع لبرامج تغيير اجتماعي واسعة النطاق وتنفيذها، والنظام اللبناني يعمل في ظل هذا القيد. فإذا كان يجب اتباع سياسة قوية للتغيير الاجتماعي، فلا بد من وجود نظام أقوى وأكثر سلطوية. ومن المشكوك فيه أن يكون ذلك ما تريده الطوائف اللبنانية المختلفة. فالتعددية تقتضي اعترافاً أكبر بالمجتمع المدني واعتماداً أكبر عليه.

إن معارضة الطائفية تسيطر على برامج الناقدين، وبخاصة الناقدين اللبنانيين، الذين خدعوا أنفسهم بالاعتقاد بأن الاعتراف بالترتيبة الطائفية هو مصدر كل المشكلات السياسية التي يعاني منها البلد. فالإمعان في التفكير يشير إلى أن الاعتراف بالتنوّع وتكييفه وفّر على لبنان مشكلات حادة، وربما حفظه من الانحلال. وليجرّب اللبنانيون ومستشاروهم ما يشاؤون فلن يتمكنوا من تجاوز الواقع الاجتماعي للبلد. فلبنان لديه مشكلات أكثر إلحاحاً بكثير من الطائفية لينشغل بها، لا سيما تلك التي لها طبيعة اجتماعية وانعاشية.

لقد اعتمدت الحكومة اللبنانية على المبادرة الفردية في حفز الاقتصاد وتنميته، واحتفظت لنفسها بدور التنظيم وتقديم المساعدة غير المباشرة إلى منظمي الأعمال. وقد أدّى عدم تركّز المصادر والقرارات الاقتصادية في أيدي الحكومة إلى خفض درجة النزاع على القرارات العامة. فالحكومة هي أحد صانعي القرار الاقتصادي وليست الصانع الوحيد له. غير أن سجل الحكومة منذ الاستقلال يمكن النظر إليه بشيء من الإعجاب في مجال التعليم، وبخاصة في المناطق التي كانت متأخرة عن

اللحاق بالركب مث الجنوب والبقاع. كما أنها ساهمت على نطاق واسع في مشاريع البنية التحتية، مثل الموانىء والطرق والجسور والسدود، الخ. وقبل حرب ١٩٧٥، أقرّت قانون الضمان الاجتماعي وخطت باتجاه المساعدة على تنمية الزراعة. وكانت نقطة ضعفها الكبرى لا مبالاتها والشعور بالعجز في ما يتعلق بمصير لاجئي الحرب الإسرائيلية الفلسطينية في الجنوب منذ استعارها في ١٩٦٩ وما بعد. فلم تبد المسؤولية أو التعاطف مع الأعداد الكبيرة من المواطنين المنكوبين الذين تدفقوا على العاصمة والمدن الأخرى.

والنقد الثاني الذي يُوجّه إلى النظام اللبناني هو أن التمثيل السياسي فيه ينتج قادة ينتمون إلى الفئات المتميّزة ويقوّيهم ويُديم مواقع نفوذهم. وقد يصح ذلك في معظم الأنظمة التمثيلية، وحتى في المجمعات الصناعية العالية الحراك، لكن إذا كان المقصود بذلك انعدام حراك القيادة فإن التهمة تصبح باطلة. فمتوسط النسبة المئوية لأعضاء البرلمان الذين ينتخبون لأول مرة في سبعة انتخابات لبنانية منذ العام ١٩٤٣ يبلغ ٤٤,٣ بالمئة[١٤]، وهو رقم غير متدن بكل المقاييس. ويصعب علينا أن ندرك كيف يمكن أن يفضي معدل دوران بهذا الحجم إلى الاستنتاج بأن دخول القادة السياسيين إلى البرلمان عملية أوليغاركية[١٥]. وينعكس الحراك المرتفع نسبياً في القيادة في تغيّر الأنماط الوظيفية بين أعضاء البرلمان بين ١٩٤٣ و ١٩٧٢. ففي تلك الفترة انخفض عدد ملاّك الأراضي من ٤٦,٥ بالمئة سنة ١٩٤٣ إلى ١٢ بالمئة وارتفع عدد المحامين إلى ٣٨ بالمئة. كما ازداد عدد رجال الأعمال والمهنيين في البرلمان من ١٠ بالمئة لكل منهما إلى ٢٣ و ٢٦ بالمئة على التوالي[١٦]. ولا شك في أن ارتفاع معدل الدوران بين القادة أكثر من ذلك يعرض استقرار النظام واستمراره للخطر.

إن أحد مصادر القوة الرئيسية التي ساهمت في قابلية النظام اللبناني للبقاء واستقراره واستمراريته هو قدرته على إنتاج القادة وتقويتهم. فالقيادة قاعدة من قواعد السيطرة الاجتماعية، والمجتمع الذي يفشل في إنتاج القادة ومنحهم المناصب مجتمع فاشل وغير قادر على حكم نفسه. لقد وجد المثقفون في الشرق الأوسط، الذين يستقون مبدأ الشرعية من الإيديولوجية لا من الشعب، أنهم يقومون بالتعويض عن انعدام صلتهم بالجمهور بالاعتماد على الإكراه والتدابير القسرية. على حين أن أقدم الزعماء اللبنانيين، أولئك الذين ثابروا على اللعبة التنافسية وبقوا، فهم الأكثر صلة بالشعب. إنهم يحافظون على علاقات وثيقة مع ناخبيهم ويهتمون

باحتياجاتهم ويحولون دون إنتاجهم سلوكاً سياسياً غير منضبط. أما القادة الشبان والمنتخبون حديثاً فلم يظهروا قدراً مماثلاً من القدرة والاهتمام بناخبيهم، وكثير منهم سقط على الطريق. ويمكننا أن نذكر هنا أن الاضطراب في المدن الأميركية بين سكان الغيتو السود وقع في غياب زعماء الغيتوات. باختصار، إن الدولة نظام للسيطرة لا نظام للرفاه فحسب.

الاتهام الثالث هو أن الصراع في السياسة اللبنانية مزمن، والجواب عن ذلك بسيط: وجود درجة معينة من الصراع في أي نظام اجتماعي صحي وعلامة من علامات القوة لا الضعف. وأعتقد أن لويس كوسر وأمثاله على صواب في الجزم بهذا الموقف، ولا شك في أنه يصح في الحالة اللبنانية. غير أن الصراع في لبنان يبلغ في بعض الأحيان درجة غير صحية، وقد تسبّب في عدة مناسبات بإراقة الدماء. وسوف نبحث في هذه التفجّرات أدناه.

ثمة ملاحظتان قد تكونان على صلة بالموضوع هنا. أولاً، عندما بلغ الانقسام الوطني نقطة الأعمال العدائية المكشوفة، كما في ١٩٥٨، ساعدت الأحداث النظام إلى حد كبير، رغم أن كثيراً من الأشخاص لم يتوقفوا للتفكير بالموضوع. ففي المقام الأول، ثبت أنها مفيدة للزعماء والمواطنين على السواء إذ بيَّنت للجميع بما لا يدع مجالاً للشك أن ميزان القوى موزّع بالتساوي إلى حدّ ما في النظام، وأن هذا الواقع ليس من السهل التغاضي عنه أو تجاهله. ثانياً،أثبتت لرئيس الجمهورية أنه يحكم بالإجماع بصرف النظر عن قوة سلطاته الدستورية، وأنه يفقد سلطته عندما يتخطى هذا الحد. ثالثاً، أثبتت أن بعض الزعماء حققوا مكانة تجعلهم يتماهون مع طائفتهم وأنه لا يمكن إقصاؤهم جانباً بسهولة كما حاول الرئيس شمعون أن يفعل في سنة ١٩٥٧ وكما حاول الفلسطينيون والقوى الوطنية أن يفعلوا في بداية السبعينيات. رابعاً، لقد أعطت زعماء لبنان فكرة واضحة حول مدى وحدود حريتهم في السياسة الخارجية وفيما يتعلق بالعالم العربي، ما أدّى إلى موقف معتدل وحيادي تقريباً. أخيراً، لقد اختبرت التزام المواطنين بقضية وأشركتهم أكثر من ذي قبل في العملية السياسية. كما أنها تركت بعض المشكلات الكريهة والعسيرة أيضاً، لكن المراقبين يميلون إلى رؤية المظاهر المزعجة لا المظاهر الإيجابية. أما بالنسبة لانفجار ١٩٧٥ فقصته مختلفة تماماً ويتطلب تفسيراً منفصلاً.

الملاحظة الثانية أن شدة الصراع التي كانت توقف المسيرة اللبنانية بين الحين والآخر هي التأثير المباشر لانعدام الاستقرار الإقليمي في الشرق الأوسط على

المسيرة السياسية اللبنانية. فكل الصراعات الشديدة تقريباً وقعت تحت ضغط الصراعات الإقليمية. وتواصل هذه الصراعات ابتلاء النظام اللبناني. ومع أن اللبنانيين بعيشهم ضمنها اكتسبوا الخبرة والجَلَد في مقاومة العواصف السياسية الإقليمية، فإن بعض هذه العواصف أثبتت أنها عصية على السيطرة عليها. وربما يتوقف مصير النظام الديموقراطي في لبنان على مسار الاستقرار وانعدام الاستقرار الإقليمي.

تبقى الحرب الأهلية الطويلة والوحشية التي اندلعت في ١٩٧٥ أهم الأحداث التي وقعت في لبنان منذ ولادة الجمهورية الجديدة في العشرينات. ومجرد وقوعها يطرح تحدياً ثقافياً على الأطروحة التي قدمناها في هذه المقالة، ألا وهي أن التنوع والاتجاهات المحلية يمكن التعامل معها بنجاح أكبر من خلال الاعتراف بها وتكييفها، وأن هذا التكييف يؤدي إلى نتائج اندماجية أفضل. لقد اتبع لبنان مسار تكييف التنوّع منذ نشأته، فلماذا يكون هدفاً لمثل هذا الصراع العنيف والانهيار. وجد النقاد بالطبع البرهان في الحدث وادعوا أنهم محقّون: «لقد قلنا لكم ذلك»، غير أن التفحُّص الدقيق للحرب اللبنانية لا يؤيد هذا الادعاء بأي حال من الأحوال.

ينبغي أن تؤخذ مسألة وزن الحِمْل بالحسبان في أي نظام سياسي، سواء كان متعدداً أو سلطوياً. بعبارة أخرى، ما هو مقدار التوتّر الذي يستطيع أي نظام أن يتحمله؟ وما هي النقطة التي ينهار عندها؟ ليس هناك أي نظام في العالم يستطيع إدعاء المناعة ضد الانهيار، بما في ذلك أقوى الأمم في العالم وأكثرها استقراراً، الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. فقد انهار النظام الأميركي في ستينيات القرن السابق عندما وصلت مسألة الرقيق إلى طريق مسدود، وانهار الاتحاد السوفياتي في ١٩٩٠ بتأثير الضائقة الاقتصادية.

في لبنان، كان التقاء الصراع الداخلي مع الاضطراب الخارجي في الوقت ذاته يقود على الدوام إلى الانهيار. فقد مرّ النظام اللبناني في عدة أزمات منذ الاستقلال وتم حلها دون إراقة دماء، بما في ذلك تنحية رئيس عن منصب الرئاسة، وهو قائد مسيرة الاستقلال في ذلك الوقت. ويُظهر مسح لتلك الأزمات التي حُلّت بنجاح أنها وقعت في ظروف كان التدخل الخارجي في حدوده الدنيا.

غير أنه بحلول ١٩٧٥، كانت المنطقة تشهد مجدداً اضطراباً مماثلاً لذلك الذي

شهدته في الخمسينيات، وبلغ الحِمْل الذي ألقاه المحيط الإقليمي على النظام ذروته. ويمكن إجمال الضغط بصورة عامة على أنه استفحال للقوى التي أطلقتها حرب ١٩٦٧، وهي تتكون من القوى التالية: أولاً، تحوّل مقر قيادة وقاعدة منظمة التحرير الفلسطينية إلى لبنان بعد هزيمتها في الأردن، فضلاً عن تصاعد نضالها وأعدادها. ثانياً، جهود سوريا لضم الحكومة اللبنانية ومنظمة التحرير الفلسطينية في الجبهة الشرقية للتصدي لإسرائيل في أعقاب التحركات السلمية المصرية. وقد عنى ذلك نشاط الدور السوري مع الفلسطينيين في لبنان وغيرهم من المجموعات اللبنانية التي يمكن أن تكون مصدر ضغط على الحكومة اللبنانية. ثالثاً، إن تصاعد القتال بين الإسرائيليين والفلسطينيين على الأرض اللبنانية كشف عجز الحكومة اللبنانية بوجه المصاعب الكبيرة وفاقم المناخ المحلي بالتدفق الواسع للاجئين من منطقة القتال في الجنوب. كما أنه قسّم اللبنانيين تجاه دور الفلسطينيين في لبنان. وقد تزامن كل ذلك مع مرحلة حرجة من توازن القوى الداخلي تعكس محلياً تجاوز عدد المسلمين لعدد المسيحيين. ومن ثم كان قد حان الوقت في السبعينات لإعادة تعديل توزيع السلطة. وقد جعل وجود منظمة التحرير الفلسطينية بكامل قواها في لبنان الانتقال السلمي شبه مستحيل.

فأولاً، كان لمنظمة التحرير الفلسطينية مصلحة في الإطاحة بالنظام من أجل الحصول على حرية أكبر في عملياتها ضد إسرائيل. وشجّعت طموحاتها وقوتها المضافة المسلمين اللبنانيين على اللجوء إلى القوة. ثالثاً، قوّضت منظمة التحرير الفلسطينية القاعدة الشعبية للزعماء المسلمين التقليديين في لبنان بسيطرتها على الجماهير المسلمة المتعاطفة معها. وقد أدّى تقويض السلطة السياسية للزعماء المسلمين المتقلدين للمناصب إلى تدمير القناة الرئيسية للتكييف بين اللبنانيين، القناة التي خدمتهم جيداً في السابق لحل الصراع سلمياً. شعر المسيحيون اللبنانيون، عند مواجهتهم هذه العوامل التي لا يمكن التكهُّن بها، بموجة حادة من انعدام الأمان. ومن ثم قاوموا إجراء التعديل اللازم في ميزان القوى. وبدلاً من ذلك انشغلوا بالوسائل الدفاعية لمقاومة الهجمة ضد مكانتهم في البلد، والتهديد الذي يمكن أن يؤدي، عند بروز منظمة التحرير الفلسطينية منتصرة، لا إلى إنهاء موقعهم المتفوق في النظام فحسب، وإنما إنهاء بقائهم أيضاً، وذلك هو ما رأوه على الأقل.

وفي مواجهة هذه التطورات، وجد السوريون إمكانية لتعزيز هدفهم الرئيسي، أي تطوير جبهة إقليمية تهيمن عليها سوريا وتعطيها ثقلاً في المواجهة مع إسرائيل.

لقد كانوا مهتمين في استخدام القوة المخلّة بالاستقرار لمنظمة التحرير الفلسطينية في لبنان والجماهير الإسلامية للضغط على الحكومة اللبنانية للاستجابة إلى هدفهم، لكنهم لم يكونوا راغبين بإنشاء نظام راديكالي تديره منظمة التحرير الفلسطينية وكمال جنبلاط المحنك والطموح. وهكذا كان دورهم يتمثّل في إثارة الصراع والسيطرة عليه في الوقت نفسه. إثارة الصراع بتشجيع القوى المخلّة بالاستقرار من بين حلفائهم، والسيطرة عليهم للحؤول دون إقامة نظام راديكالي في خاصرتهم الغربية لا يمكن السيطرة عليه، وبخاصة مع وجود روابط محتملة يمكن بناؤها مع النظام العراقي في الشرق وهكذا نجدهم قد ضربوا الفلسطينيين في لبنان كما ضربوا المسيحيين.

وتبينّ أن تأثيرها هذا الالتقاء للتطورات الخارجية والداخلية كان مدمّراً، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مدى الدمار ومدة الحرب نتيجة للرغبة بزيادة عدد النواب المسلمين، فذلك أمر يبعث على الضحك. فوجود نظام منفتح مثل النظام اللبناني في محيط إقليمي منغلق يجعله مستهدفاً، ويرجع كفة التهديدات ضد استقراره وأمنه على الحماية والمناعة التي يقدمها نظام التوفيق والهندسة الاجتماعية.

إن النظام اللبناني لم ينهر في السبعينات تحت ثقله أو بسبب عدم قدرته على التغيّر، بل لأنه كان هدف انقلاب ونار معادية من ثلاث جبهات على الأقل: إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية وسوريا. فدراسة نمط التغيير الحاصل في البلد سياسياً واجتماعياً[١٧] تشير إلى تحوّل تدريجي ومطرد باتجاه نظام السلطة فيه لرئيس الوزراء. وهو نظام يكسب فيه المسلمون مستوى من السلطة متناسباً مع تعدادهم. ولكن هذه العملية قد أجهضت من قبل قوى جامحة لم تتح أي فرصة للتغيير السلمي. مع ذلك، وبالرغم من ضخامة الاحتمالات المعاكسة، بقي لبنان، ولم يبق وحسب، وإنما لم تتعرض سمته الديموقراطية للتحدي. من الناحية الشكلية، استمرت الحكومة الدستورية خلال الحرب، واليوم لم تعد مسألة إجراء شكلي، بل نظاماً عاملاً بالفعل. كان يمكن أن تتم إعادة تعديل ميزان القوى التي تحققت في اتفاق الطائف دون حرب. أما التغييرات الأخرى التي أجريت في الطائف فهي تشير إلى تدهور وخطوة إلى الوراء في الطبيعة الديموقراطية للنظام وقدرته على العمل باستقلاله. وتلك نتيجة حتمية للحرب. ويأمل المرء أن يكون تراجع الحنكة السياسية والمهارات عند زعماء ما بعد الحرب مرحلة عابرة باختصار، إن الشخصية الحيوية للسياسة اللبنانية، والتي غالباً ما كانت تُذكر كدليل على اضطراب النظام

وانقطاع الأمل منه، لم يتم تقييمها بإنصاف من قبل النقّاد، كما لم يتم النظر إلى حسناتها بالقدر الذي تستحقه من الثناء.

ختاماً، يمكننا القول إن الحالة اللبنانية تثبت أنها ناجحة إلى حد معقول في ما يتعلق بالاندماج. وترجع الأسباب الرئيسية لنجاحها، كما حاولنا أن نبيّن، إلى الاعتراف بشرعية المفهوم الطائفي للهوية ودوره في الدولة، وإلى الهندسة الاجتماعية المراعية لحقوق الآخرين كأداة لاحتواء الصراعات المضرّة كتلك التي تنشأ عن المنافسة المفرطة والاحتكاك بين الطوائف المختلفة. فالعلاقات بين الطوائف يمكن تطويرها وتحسينها عندما تبقى المبادرة في أيدي الطوائف. غير أن هذه الناحية الهامة لمشكلة الاندماج لم تحظ بالاهتمام الذي تستحقه لعدم اتساع المجال، وليس بسبب الاستخفاف بها.

بالمقابل، ينبغي أن يخضع نظام الحصص الثابتة المتناسبة مع حجم السكان إلى التعديل بشكل روتيني وبحسن نية، وهو شرط أساسي لم يبلغ المستوى المطلوب في لبنان. وهذا النظام، بالإضافة إلى ذلك، يتوقف بشكل تام على الإرادة الطيبة لزعماء شتى الطوائف. فإذا ما توقفوا عن دعمه، تحين نهايته. أخيراً، ثمة نقطة يصبح عندها مثل هذا الانقسام غير ضروري ولا يعود يشغل الحيّز الأكبر من اهتمام العامة. ويحدث ذلك عادة بعد فترة نضج وتطور المصلحة الجامعة التي تتجاوز الارتباطات الطائفية. والأمر المحيّر في الحالة اللبنانية أنه بحلول ١٩٧٢، كانت الهوية المذهبية بين اللبنانيين آخذة بالتراجع[١٨]، لا الجيشان كما توحي الحرب.

الخاتمة

إن التنوع الطائفي والإثني ضمن حدود الدولة في الشرق الأوسط قوي جداً، كما هو الحال في معظم المجتمعات النامية وحتى الصناعية المتقدمة. وما يميّز دولة عن أخرى ليس وجود التنوّع، وإنما كيفية التعامل معه. ففي معظم الدول الأقل تقدماً، رفضت الحكومات المركزية الاعتراف بوجود التنوّع وخشيت على الوحدة الوطنية في مواجهة العالم بعد الاستقلال. أما الآن فإنها اكتسبت خبرة أكبر بالإضافة إلى أن البيئة العالمية صارت أكثر اعتدالاً. لقد حان وقت إعادة النظر. ولا حاجة لنا في منطقتنا إلى العنف المحلي الذي نشهده في كثير من الدول، ابتداء من العراق مروراً بتركيا فإلى الجزائر. إلى جانب ذلك، فإن الاعتدال والاندماج الإثني

اللذين يرتبطان بالإسلام صارا الآن نادرين إذ أن كثيراً من الدول في المنطقة أخذ يتقدم على المسار الأصولي.

الهوامش

(١) Albert Hourani, A **Vision of History: Near Eastern and Other Essays,** (Beirut: Khayat's, 1961), pp. 72 - 73.

(٢) Carleton Coon, **Caravant: The Story of the Middle East** (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), pp. 3, 162.

(٣) Coon, **Caravan,** p.3.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥.

(٥) Hourani, **A Vision of History,** pp. 78 - 9.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٧) Karl W. Deutsch, **Nationalism and Social Communication,** (Cambridge, Mass: Massachusetts Institute of Technology), 1953, p.62.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) للحصول على بحث وافٍ انظر:

Levon H. Melikian and Lutfy N.Diab, «Group Affiliations of University Students in the Arab Middle East», **The Journal of Social Psychology,** vol. XLIX (1959), pp. 145-59.

(١٠) أنظر: Harik, **Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711-1845,** (Princeton: Princeton University Press, 1968), p. 286 أو ترجمته العربية: **التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث**، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

(١١) يجد القارىء في مقالة بيير روندو حول وضع الدستور اللبناني ما ينير بصيرته. انظر:

Peirre Rondot, «The Political Institution of Lebanese Democracy», in Leonard Binder (ed.), **Politics in Lebanon** (New York: John Wiley, 1966), pp. 130-1.

(١٢) لقد بيّنت كيف يساهم القانون الانتخابي في الاندماج في كتابي، **من يحكم لبنان؟**، (بيروت: دار النهار، ١٩٧٢).

(١٣) للحصول على بيان مفصول حول هذه الظاهرة، أنظر: **من يحكم لبنان**.

(١٤) استناداً إلى أرقام مايكل هدسون في مقاله:

«The Electoral Process and Political Development in Lebanon», **Middle East Journal,** vol. XX (Spring 1966), p. 167.

ويتواصل الاتجاه عينه، أنظر: **من يحكم لبنان**.

(١٥) تجد توكيداً لهذه الملاحظات في دراسة أكثر تفصيلاً نشرتها سنة ١٩٧٢، **من يحكم لبنان**.

(١٦) الأرقام من كتابي، **من يحكم لبنان**.

(١٧) أنظر كتابي، **من يحكم لبنان** ومقالي:

«The Economic and Social Factors in the Lebanese Crisis», **Journal Arab Affairs,** April 1982.

وقد أعيد طبع المقالة في:

Arab Society, eds. Nocholas Hopkins and Saad Eddin Ibrahim, (The American University in Cairo Press, 1985).

وانظر أيضاً مقالتي:

Lebanon: Anatomy of a Conflict, (American Universities Field staff), 1981.

(١٨) أنظر نتائج البحث الذي أجريته في ذلك العام في: **من يحكم لبنان**.

الخطاب الإسلامي، تقاسم السلطة والديموقراطية:
حالة الجزائر

دانيال برومبرغ

مقدمة

> إننا نريد أن تدوم جبهة التحرير الوطني، وأن تكون قوية حتى تتمكن. . . من مساعدتنا على جعل الجزائر. . . قوية. إننا نريد جبهة قوية. . . لا أن نواجه الحزب السابق الضعيف والفاسد. ومن شأن هذه المعارضة أن تقوّي النظام المتعدد الأحزاب. . . إن الأسد لا يحب أن يواجه نفسه. . . الأسد يحتاج إلى ما يهدّده لكي يلفت. . . انتباهه. إننا نأمل أن تستعيد جبهة التحرير الوطني للسلطة وأن تبقى جزءاً من الجزائر. فليس هناك ما يضير في تقاسم السلطة طالما أن السلطة هي لكل الشعب.

هذا البيان أدلى به عباسي مدني في صيف ١٩٩٠. وفي ذلك الوقت، كان زعيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر التي فازت مؤخراً على جبهة التحرير الوطنية في الانتخابات البلدية المحلية. ربما يفسر البعض هذا البيان على أنه إثبات على التزام الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالديموقراطية التعددية. لكن كيف نعلم إن كان الإسلاميون يدعمون الديموقراطية بحق أو ينخرطون في التكتيك، ليس إلا؟ وما

هي الظروف التي ينزع فيها الخطاب الإسلامي بالفعل إلى السعي لتقاسم السلطة والديموقراطية؟

إن الخطاب السياسي الإسلامي مهم لأنه جزء لا يتجزأ من الاستراتيجيات السياسية التي تؤثّر على مفاهيم النخب الحاكمة والمعارضة وأفعالهم. وتسهّل بعض أشكال الخطاب جهود المصلحين على الترويج للانفتاح السياسي وتقاسم السلطة، على حين تقوي أشكال أخرى النخب المعارضة للتغيير. وأرى أن «الخطاب الأصولي الإصلاحي» يمثل تحدياً معقَّداً بوجه خاص. ومردُّ ذلك أنه يستند على النفعية التي ترى أن السياسة وعاء لإنشاء «الدولة الأخلاقية». فالإسلاميون يستطيعون استخدام الخطاب الإصلاحي لكسب حلفاء ضمن الأنظمة والمجتمع. لكن نظراً لأن الهدف النهائي للأصولية الإصلاحية هو الدولة الإسلامية الموحّدة، فإنها تمثل مجتمعه مع استخدام ما أسميه «الحداثة التكتيكية» ـ تهديداً استراتيجياً يقوِّض جهود المصلحين العرب لتشجيع تقاسم السلطة والديموقراطية. ولإيضاح هذه المقولة سوف نرجع إلى حالة الجزائر.

النقاد العرب للمثالية

استعادت دراسة الأفكار والمقولات الإسلامية شعبيتها. وترجع الموجة الحالية إلى موضوعات الدراسات الرائدة لهاملتون غيب وألبرت حوراني، دون أن تضاهيها إلا نادراً. وهي تقوم بذلك عن طريق تفحص جهود المسلمين المعاصرين لإعادة تفسير الأفكار الإسلامية على ضوء مزيد من التعددية[١]. ويتطلب هذا الانبعاث للأبحاث التقليدية تفحّص المقالات والكتب والخطب، وهو فنّ كثر الهجوم عليه ويمثّل انبعاثه تطوّراً يلقى ترحيباً به. مع ذلك صرَّح أحد الكتّاب منذ فترة غير بعيدة مردّداً التأثير المُثبِط لكتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد ـ أن «المرء قد يتعرض للإدانة ما إن يذكر الإسلام»[٢]. وانسجاماً مع القاعدة المقرّرة، يخلص إلى أن «من المستحسن... التفكير بالمسلمين بدلاً من التفكير بالإسلام»[٣]. يوحي مثل هذا التفكير، كما يشير ليونارد بايندر، بأن المرء يمكن أن يتحدث عن المسلمين دون أن ينسب أياً من المضامين إلى الإسلام ـ كما لو أن الفكرة والفعل يعملان كل منفصل عن الآخر[٤].

إن هذه الصلة بالضبط بين القوى الثقافية والمادية هي التي تتطلب دراسة الأفكار. غير أن دراسة الأفكار تنطوي على مخاطر إذا ما تركت في الفراغ. فعلى

سبيل المثال، لا تقدم معظم الدراسات الحديثة عن المفاهيم الإسلامية للديموقراطية أي مقياس تحليلي تقيِّم به الصلة بين الأفكار والسياق السياسِي. ونظراً لأن مؤلفي هذه الدراسات يفترضون أن المشاكل في العام الإسلامي تُحلّ عن طريق مبادىء تستحضر «الهوية» الإسلامية، فإن أعمالهم تركّز على الأفكار «الإسلامية» العامة عن الديموقراطية أو الجهود المبذولة لتهذيب مفهوم **الذِّمة** أو **الأمة**[٥].

إن هذه المنهجيات في سعيها لإظهار تكيّف المعايير الإسلامية (بدلاً من تصلبها) لا تمثِّل بالضرورة تقدّماً على ما يُدعى الاستشراق «الفاسد»[٦]. فكما يشير عزيز العظمة، إذا أخذ كلامه إلى أبعد الحدود، إن «الاستشراق الجديد... المعتدل» يوحي بوجود «نسبية... للشرعية المتبادلة تتنكّر كشكل من أشكال... التفهّم»، وهي مقاربة ترى أن «الملاحظات المبتذلة فتحاً وتخطّ حدود الأنا الثقافية الوهمية»[٧].

إن «الملاحظات المبتذلة» تعني الإيديولوجية عند العظمة. وقد يشعر الإسلاميون بأن عرضهم للمبادىء الإسلامية يتطابق مع مُثل «العصر الذهبي» التي لا تتبدّل. لكن العظمة يرى أن مثل هذه العروض لا تقدم «الحقيقة»، وإنما هي إيديولوجيات تنتزع أحداثاً من التاريخ لجعل المناهج السياسية مقدَّسة أو «صحيحة». وفيما قد يكون الإسلاميون غير مدركين لذاتية أفكارهم، يصرُّ العظمة أن على الباحثين أن يقرُّوا بأن إيديولوجية الإسلاميين هي إيديولوجية ـ وإلا فإنهم سوف يخلطون فئات التحليل عندهم بتلك الخاصة بالإسلاميين أنفسهم.

ومن التناقض الظاهر، أن بعض من ينبِّهون بصخب إلى مخاطر فرض وحدة اصطناعية على تنوّع الحركات الإسلامية يقعون في شَرَك الأحادية الفكرية. وعلى سبيل المثال، هناك باحثان بارزان يجزمان صراحة بأن «المسلمين يوافقون بالإجماع على وحدانية الله بمثابة المفهوم المركزي للإيمان والتراث والممارسة الإسلامية». ويذهبون إلى أبعد من ذلك في التأكيد على أن هذا الاعتقاد يشكل أساساً «للديموقراطية الإسلامية» التي يستظل بها مفكرون متباينون مثل أبي الأعلى المودودي وفضل الرحمن ومحمد باقر الصدر. وعلى غرار ذلك، كرّرت صحافية غربية مؤخّراً التنبيه المألوف بأن «الإسلام المسيَّس ليس كلاً واحداً»، لتؤكد في نهاية المطاف بتعابير عامة أن العالم الإسلامي يخضع إلى «إصلاح» يمكن مقارنته بالإصلاح البروتستانتي[٨]. وتزعم بأنه يمكن تحديد قادة هذه الحركة **بدفاعهم عن فكرة**، وهي أن «تعاليم الإسلام يمكن تفسيرها بحيث تستوعب التعددية، بل تشجع عليها»[٩]. واستناداً إلى هذا المعيار الوحيد تضع المؤلفة الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سوروش

والإسلامي التونسي راشد الغنوشي تحت المظلة المميّزة المفترضة «للإصلاح الإسلامي»!

وقد رأى الفيلسوف المغربي عبده فيلالي أنصاري أن المقالة السابقة «تطرح أسئلة مزعجة». بادىء ذي بدء، «كيف اختارت المؤلفة موضوعيها ولماذا؟» ففيما كلاهما «يقبل الإسلام بمثابة مرجع... يوجد... فارق هام يستتر خلف الولاء للعَلَم نفسه». ويرى أن الفارق هو التالي: «إن السؤال الرئيسي بالنسبة للغنوشي هو دائماً كيفية تحرير المجتمع من التخلف والاعتماد على الآخر. ومهما كانت أهمية التنازلات التي يقدمها لصالح الديموقراطية... فإن المجتمع ـ لا الفرد ـ يبقى... الغاية... النهائية». أما بالنسبة لسوروش، «فإن الخصم الرئيسي يكمن بين المسلمين أنفسهم... يريد سوروش أن يجعل أتباع الإسلام أكثر إسلاماً في قلوبهم بتمكينهم من تبنّي الزهد الذي يرتكز على الالتزام الحرّ». وهكذا يخلص أنصاري إلى أننا «إذا تبنّينا المقارنة مع ما حدث في العالم المسيحي، فإن الخط الفاصل بين سوروش والغنوشي يعادل تقريباً الخط الذي فصل بين الإصلاح والإصلاح المضاد».

ديموقراطية بدون ديموقراطيين؟ عقلانية بدون إيديولوجية؟

يذكّرنا نقد أنصاري بأن الرواية المقنعة للدور الذي يلعبه الخطاب السياسي الإسلامي في الإصلاح الديموقراطي تتطلب أمرين: أولاً أن نتخلى عن الأفكار اللاتاريخية حول «الديموقراطية الإسلامية» أو «الإصلاح الإسلامي» لصالح دراسة سوسيولوجية للإيديولوجيات الحركات الإسلامية؛ وثانياً، أن نضمِّن هذه الأفكار **في نظرية حول التغيّر الديموقراطي** تشير إلى الإيديولوجيات الإسلامية التي أ) تقدِّم التشارك في السلطة إلى الأمام أو تعيقه؛ ب) والظروف التي تجعل اعتناقها يؤثر على مسار الإصلاح السياسي.

سوف أبدأ بعرض نظرية للإصلاح الديموقراطي. للقيام بذلك، سوف استخدم نسخة معدّلة عن نموذج «التحولاّت» الذرائعية. ترى هذه النظرية أن تبني الديموقراطية يأتي نتيجة حساب براغماني يعتنق بموجبه الحكام والمعارضة الديموقراطية كأداة للتعامل مع الأزمات الاقتصادية أو الاجتماعية أو الإيديولوجية للأنظمة التسلطية الفاشلة. **وهكذا تمثِّل التحوّلات الديموقراطية شكلاً من أشكال صنع السلام بين الأعداء الإيديولوجي**. وهي تتطلب ترتيبات لتشارك السلطة أو

مواثيق أو «مقايضات ديموقراطية تحمي مصالح كل اللاعبين في حدودها الدنيا. ولكي تُقبل قوى المعارضة في اللعبة، ينبغي عليها أنها تظهر أن لن تستخدم الديموقراطية أداةً لتصفية كل أثر متبقٍ من السلطة المالية أو السياسية للنخبة الحاكمة[١٠].

ومن المقدِّمات المنطقية للنظرية الذرائعية أن الحسابات العقلانية لا الفلسفية أو الأخلاقية أو الإيديولوجية هي التي تولِّد المساومات الديموقراطية. وهكذا يبدو ممكناً أن يكون هناك «ديموقراطية بدون ديموقراطيين»[١١]. غير أنه لا يمكن التغاضي عن دور القيم بسهولة. فالمساومات الديموقراطية تفترض مسبقاً وجود عملية تعلّم يكتسب بها الأخصام مفهوماً جديداً مما يصنع مجتمعاً سياسياً مشروعاً. ربما نحصل على «ديموقراطية بدون ديموقراطيين»، لكن الرئيس نلسون مانديلا أثبت في جنوب إفريقيا أنه لا يمكننا الوصول إلى تقاسم السلطة ما لم تؤمن النخب، ضمنياً على الأقل، بالتعددية بمثابة غاية مشروعة بطبيعتها. باختصار، ينبغي علينا أن نأخذ بالحسبان دور الإيديولوجية في تأمين المساومات الديموقراطية أو إعاقتها. وبما أن الحركات والإيديولوجيات الإسلامية تبرز بشكل ظاهر في الشرق الأوسط، ينبغي علينا أن نتساءل إن كان كل الإسلاميين على السواء مستعدين لقبول معايير تقاسم السلطة. وهل من الممكن أن يتوافق سعيهم لتحقيق «دولة إسلامية» مع فكرة مساومة ديموقراطية معقودة بين أعدائهم الإيديولوجيين؟ لا يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات بشكل مفيد بوضع الإيديولوجيات الإسلامية في فئة «الديموقراطية الإسلامية». بل ينبغي علينا أن نميِّز بين الإيديولوجيات الإسلامية وأن نقيّم مقتضياتها لعقد مساومات ديموقراطية.

ولغايات البحث، أميّز أربعة أنواع من الخطاب الإسلامي.

الأصولية الإصلاحية تفترض وجود مفهوم سلطوي للمجتمع يدعو إلى إخضاع حقوق الفرد إلى الواجبات الأخلاقية للمجتمع. وهذه هي الرؤية المستوحاة من المثالية الطوباوية للمجتمع الإسلامي المبكِّر، حيث، كما كتب حسن البنا، «وكانت الوحدة، معانيها ومظاهرها تشمل هذه الأمة الناشئة»[١٢]. لكن المبالغة في التشديد على الدور الذي لعبته مثالية الأمة الأولى قد يكون مضلّلاً. ورغم التركيز الظاهر للأصولية الإصلاحية على سنّة الرسول و «صحابته». فإنها تنشط من خلال نفعيَّة ترى في السياسة ـ والدولة نفسها ـ مجرّد أداة لتحقيق الإرادة الأخلاقية الجماعية[١٣]. ولهذه النفعية الطوباوية جذران، واحد قديم جداً والآخر أكثر

حداثة. فهي من جهة تجد الإلهام جزئياً في النظرية السياسية الإسلامية القروسطية. ووفقاً لهذه النظرية، «السياسة هي... إدارة اختلال النظام الطبيعي بنظام الثقافة، والسلطة الملكية هي الحالة النهائية للثقافة في العالم الطبيعي للإنسان»[١٤]. من جهة أخرى تجد هذه النفعية في المفاهيم الحديثة **والعلمانية** للسياسة الجماهيرية، وهي المفاهيم التي تصوِّر الدولة على أنها تجسيد للطبيعة الجماعية للمجتمع أو إرادته العامة. إن صدى روسو وماركس وحتى موسوليني، لا سور القرآن، هو الذي يتردد عندما يكتب المودودي أن الحكومة الإسلامية «تكوِّنها الإرادة العامة للمسلمين»[١٥]، أو عندما يطرح حسن الترابي أن «عبارة» الدولة الإسلامية... تسميه سيئة [لأن]... الدولة هي البعد السياسي فقط للمسعى الجماعي للمسلمين»[١٦].

إن لهذا المنطق النفعي مضامين هامة على الديموقراطية بعامة، وعقد الصفقات الديموقراطية بخاصة. ونظراً لأن الإصلاحيين الأصوليين يؤمنون بأن الدولة هي «التعبير السياسي الوحيد عن المجتمع الإسلامي»[١٣]، ولأنهم يرون أن هناك كثيراً من الأدعية السياسية التي يمكن أن تستوعب هذا المجتمع، فإنهم **يعتنقون** بحماس الأفكار الليبرالية مثل الإحلال التدريجي لليبرالية السياسية وتقوية المجتمع المدني. وكلاهما مقدمات لا غنى عنها لإقامة الدولة الإسلامية. ولأن هدفهم الاستراتيجي على المدى الطويل يبقى بناء نظام أخلاقي موحّد، ولأن النخب الحاكمة تدرك تماماً هذه الرؤية الاستراتيجية، فإن منطق الإصلاحيين التوفيقي لا يمكن أن يكون الأساس لعقد «صفقة ديموقراطية». بالمقابل، كلما اقترب هذا المنطق من تحقيق هدفه النهائي، ازداد تهديده للمصالح الحيوية للنخب الحاكمة. ومن ثم يؤدي إلى إعاقة التحوّل إلى السياسة التعددية.

«الأصولية المتشدّدة» ترفض فكرة التدرّج وتطالب بدلاً من ذلك بالفرض القسري للدولة الإسلامية... ويرى المتشددون، المتأثرون بسيد قطب، أن المسلمين لا يستطيعون إصلاح المجتمع «من الداخل» لأن المجتمع بأكمله في حالة جاهلية. وفرض نظام أخلاقي جديد عن طريق الثورة هو الذي يخلق إنساناً أخلاقياً، من وجهة نظر المتشددين، وليس العكس. ويحول هذا التشدّد دون عقد صفقة ديموقراطية.

«الحداثة الاستراتيجية» تطرح رؤية ديموقراطية ليبرالية للدولة. وهي ترفض

صراحة فكرة السياسة كوسيلة يخضع بها المسلمون حقوق الفرد إلى الموجبات الجماعية للدولة الأخلاقية. ويرى دعاة الحداثة الاستراتيجية، أمثال ليث كبة وعبد الكريم سوروش، الذين يرددون أفكار علي عبد الرازق، أن الدولة موجودة لحماية حقوق المسلمين بالتعبير الحر عن رؤيتهم الفردية للإسلام. وهذه المقاربة مقبولة من قبل الإصلاحيين ومن ثم فإن مناصرتها يمكن أن تعزِّز فرص تقاسم السلطة والتحوّل نحو الديموقراطية في نهاية المطاف.

«الحداثة التكتيكية» تقتضي الاستخدام التلقائي للموضوعات المستحدثة لدفع برنامج أصولي إلى الأمام. وبالمقارنة مع إشكال الإيديولوجية الإسلامية الواردة أعلاه ـ والتي يمكن أن تتخذ شكلاً سياسياً منظماً ـ فإن الحداثة التكتيكية أداة خطابية يستخدمها الإصلاحيون لتأمين دعم المجموعات الاجتماعية ـ مثل الانتلجنسيا ـ التي بخلاف ذلك لن تؤمن بالمشروع الأصولي. وتستحق مضامين هذه النقطة الأخيرة تعليقاً إضافياً.

الحداثة التكتيكية والأصولية الإصلاحية

ترتبط الحداثة التكتيكية ارتباطاً وثيقاً بالأصولية الإصلاحية. وكما أشرت سابقاً، تتلاءم الطبيعة النفعية للإسلام الإصلاحي من حيث الجوهر مع برنامج تدريجي يعقد الإسلاميون من خلاله تحالفات مع مجموعات شتى. فالإصلاحيون يتكلمون بلغة أصولية عندما يخاطبون أتباعهم الخلّص، ويستحضرون أفكار الأمة والشريعة الإسلامية والوحدة. ولمخاطبة حلفائهم المحتملين في الطبقة الوسطى المهنية والانتلجنسيا ورجال الأعمال، يعمد الإصلاحيون إلى انتقاء الأفكار والموضوعات والرموز التي يستقونها من مخزون الحداثة.

فيما يلي نورد مثالين على الخطاب الإسلامي يوضحان «التباسه البنائي». لنأخذ أولاً مثالاً ممتازاً على التباسات الأصولية الإصلاحية. فعندما سئل المأمون الهضيبي في مقابلة حديثة عن الفارق بين الإخوان المسلمين اليوم والإخوان في زمن حسن البنا، أجاب «المنهج واحد لا تغيير ولا تبديل، لأنه المنهج الذي ارتضاه الله لعباده. والأهداف والغايات واحدة، وهي جمع الناس على الحق والحب والإخاء والعزة والكرامة والعيش في إطار شريعة ونظام حياة...»[١٨]. وبعد ذلك يسأل المحاور الهضيبي قائلاً «في زمن حسن البنا كان يعتقد أن التعددية الحزبية تتنافى مع الإسلام. على حين أن خلفاء البنا يعتقدون أن هذا النظام يتوافق مع الإسلام. فما

هو الحافز الذي دفع إلى هذا التغيّر؟» وفيما يلي إجابة الهضيبي.

> الشيخ حسن البنا أعلن أكثر من مرة أن الإخوان المسلمين ليسوا طلاب حكم ولا ساعين إلى السلطة، ولكنهم دعاة ينادون في الناس بالإسلام كمنهج حياة. وقد رشح نفسه في انتخابات جرت في مصر لا سعياً للسلطة، ولكن وسيلة لتبليغ وإبلاغ الدعوة... وإذا كان الشيخ حسن البنا قد سجل على الحزبية... فإنما كان ذلك بسبب الصراع الحزبي، ولم يكن يتعلق بالحزبية كمبدأ. والإخوان اليوم على رأي الإخوان بالأمس لأنهم يلتزمون مواقف مبدئية يرومون فيها كتاب الله وسنة رسوله. إنهم مع التعددية وإطلاق حرية تشكيل الأحزاب... وليبقى القضاء الذي يلتزم نهج الله...

ما الذي نستخلصه من هذا القول؟ يصرّ الهضيبي من جهة على أن «والإخوان اليوم على رأي الإخوان بالأمس». مشيراً إلى أن حسن البنا ترشح للانتخابات لأسباب براغماتية، وليس لأنه يوافق على «التعددية الحزبية من حيث المبدأ». ومن جهة أخرى، يصرّ الهضيبي على أن الإخوان يحبِّذون التعددية الحزبية وأنهم «لا يسعون إلى السلطة». يمكن تفسير هذه المقولة، بالنسبة لغير المبتدئين بطرق مختلفة - وحتى بطريقة إيجابية. لكنني أرى أنها تعكس بدقة التحام الطوباوية والنفعية الذي يقع في قلب الإيديولوجية الأصولية. ويعبِّر العظمة عن ذلك بقوله «إن التعليل السياسي للإسلاميين يصر دائماً على أن الحزب الإسلامي ليس حزباً سياسياً على سوية واحدة مع الأحزاب السياسية الأخرى. لكنه يتميّز بانسجامه مع تاريخ يتمتع بخصوصية من الناحية الوجودية... إنه يمثل عنصر الاستمرارية، ولذلك فهو فوق الانشقاق السياسي»[١٩]. ونظراً لأن مهمة الإخوان هي «دعوة الإنسان لاعتناق منهج حياة، فإننا نجد من منظور الهضيبي أن من الملائم بالنسبة لهم رفض سياسة التعددية الحزبية تارةً والموافقة عليها تارةً أخرى **لأن هاتين السياسيتين يمكن أن تخدما الغايات الأخلاقية نفسها**. وتتيح هذه الرؤية السياسية المزدوجة - بل وتدعو إلى - قيام تحالفات مؤقتة مع علمانيين، طالما كان من المفهوم أن الإخوان يمثلون «حقيقة» تضعهم فوق السياسة المجردة. وقد عبّر عن ذلك سيف الإسلام حسن البنا، ابن مؤسِّس الإخوان، مؤخّراً عندما سئل إن كان يمكن أن يتعاون الإسلاميون مع الأحزاب اليسارية بقوله «إننا لا نتحالف مع اليسار **كحزب**»[٢٠].

لنلق الآن نظرة على مثال عن الحداثة التكتيكية التي تتآلف مع الموضوعات الأصولية. ومن الأهداف المفضَّلة لهذا النوع من الإيديولوجية الإسلامية الأكاديميون الغربيون. ففي حديث إلى مثل هذا الجمهور في العام ١٩٨٢، طرح حسن الترابي ما بدا أنه رؤية إسلامية مستحدثة. فالدولة الإسلامية كما يرى «تُبطل كل أشكال الحكم المطلق»، لأن «الخليفة كان ينتخب انتخاباً حرّاً من قبل الشعب، ولذلك يتمتع الشعب بالأسبقية عليه باعتباره سلطة قانونية». وهكذا، كما أوضح الترابي، «يستتبع ذلك أن النظام الإسلامي... في جوهره شكل من أشكال الديموقراطية التمثيلية». غير أن الترابي يوازن بدقة بين استحضاره للموضوعات المحدثة والمفاهيم التي تنسجم مع النفعية السلطوية للأصولية الإصلاحية. ويشرح الترابي أن «تعبير «دولة إسلامية» تسمية خاطئة. فالدولة هي البعد السياسي فحسب للمسعى الجماعي للمسلمين». ويتابع بأن أمر **الشورى** القرآني **لا يمكن** مساواته بالديموقراطية الغربية. «ففي المشاورات المتبادلة، يعمل المواطنون [في الدولة الإسلامية] بتحقيق إجماع يوحِّد بينهم. ولا يصلح نموذج الأكثرية/ الأقلية في السياسة في الإسلام». وهكذا يخلص إلى أنه رغم «عدم وجود اعتراض على... الأحزاب المختلفة... فإن على الحكومة الإسلامية أن تعمل بمثابة نظام ذي توجه إجماعي بدلاً من نظام الأقلية/ الأكثرية الذي تتواجه فيه الأحزاب السياسية بقسوة...»[٢١]. وبعد عشر سنوات، عبّر الترابي عن رؤيته النفعية للديموقراطية في نقاش مع أكاديميين أميركيين بقوله «إننا نسعى فحسب للتعبير عن قيمنا الإسلامية»، وتابع مطمئناً مضيفيه:

> لقد كنت أنصح... الحركات الإسلامية باستنفاد كل وسائل الحوار السلمي لأن الإسلام... يعبَّر عنه على أفضل وجه بطريقة سلمية... الثورة... ليست أفضل **أسلوب** للترويج للإسلام. الإسلام يتحقق بشكل أفضل بدون ثورة لأنه (أ) دين (ب) ولأننا لا نملك بعد صورة واضحة جداً عن النموذج، ويستحسن تطبيقه تدريجياً لكي نتعلم في أثناء المسيرة[٢٢].

مآزق الطوباوية النفعية وحدودها: حالة الجزائر

إن النفعية التي تحرّك الإيديولوجية الأصولية تقدِّر بطبيعتها «السيرورة»كوسيلة فحسب ـ لا كغاية بحد ذاتها. فمن المفيد جداً للإسلاميين أن «يتعلموا في أثناء

المسيرة» كما قال الترابي، حتى لو تطلب ذلك أسابيع أو أشهر أو سنين. لكن إذا ما هدّد الإصلاح السياسي بتصفية النخب الحاكمة عن طريق إنشاء ذلك «النظام الثقافي»، إذا استخدمنا تعبير العظمة الباعث للأفكار، أو إذا كان الإصلاح يحجب إنشاء الدولة الأخلاقية، فإن التدريج يفقد فعاليته.

توضح حالة الجزائر بشكل جلي حدود الخطاب الأصولي وتناقضاته. ففي مستهل الإصلاحات السياسية الجزائرية، التي بدأت سنة ١٩٨٨، كان هناك انقسام واضح في المخاض الإيديولوجي بين زعيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ، عباسي مدني، ونائبه، علي بلحاج. الأول يتبنى الأطروحات التدريجية للأصولية الإصلاحية والحداثة التكتيكية في مسعى لتهدئة الأنتلجنسيا وكسب دعم الرئيس الشاذلي بن حديد ـ العضو الوحيد في النخبة الحاكمة الذي بدا ملتزماً التزاماً حقيقياً بالانفتاح السياسي. وفي غضون ذلك، تمسك بلحاج بإيديولوجية الأصولية النضالية سعياً لكسب دعم فقراء المدن.

لقد اتقن مدني خطابه ببراعة. ففي حديث لمراسل عربي قبل ستة أشهر من الانتخابات البلدية والمحلية التي جرت في حزيران/ يونيو ١٩٩٠، بدا أنه يؤمن بمبادىء الحداثة. «يا أخي، كيف لا يمكننا أن نتعايش معاً... وكيف لا يكمل أحدنا الآخر ولماذا لا يساعد أحدنا الآخر والله يقول: «وتعاونوا على البرِّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»[٢٣]. وعلى غرار ذلك، تساءل بعد أسبوع على إجراء الانتخابات قائلاً «لماذا التعددية ضرورية؟... لأنه يجب أن يكون هناك... معارضة. التعددية ضرورية للتطور السياسي لأننا لسنا ملائكة. إننا نكون على حق في بعض الأحيان، ونخطىء في أحيان أخرى... ولذلك يجب السماح بوجود تعددية»[٢٤].

لم يحاول مدني طمأنة حلفائه العلمانيين المحتملين تجاه نواياه، وإنما تعدى ذلك لطمأنة الإسلاميين الآخرين أيضاً. «إننا مسلمون، لكننا لسنا الإسلام نفسه. ونحن لا نحتكر الدين. الديموقراطية... تعني التعددية والاختيار والحرية». لكن بعد مرور عدة أسابيع على فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات البلدية والمحلية لعام ١٩٩٠، تخلى مدني عن وعوده باحترام التعددية. ففي شجبه لاقتراح الشيخ نحناح بإقامة «حلف إسلامي»، أصرّ على أن على «كل من يريد الوحدة أن ينضم إلى صفوفنا لإنشاء دولة إسلامية». ثم ركّز بعد ذلك هجماته على البرلمان نفسه، الذي اقترح في خريف العام ١٩٩٠ إجراء تعديلات على قانون الانتخابات ادعى

مدني أنها تقوّض الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات. فقد تحدث إلى حشد من الجماهير في تشرين الثاني/ نوفمبر قائلاً «البرلمان ما هو إلا مجرد أداة للحوار، وقد أصبح بلا جدوى. إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ لن تحترم إلاَّ. . . إرادة الشعب، وأعني بها إقامة دولة إسلامية هذا العام»[٢٥].

تجدر الإشارة إلى أن مدني لم يطرح إنشاء دولة إسلامية قبل انتخابات ١٩٩٠. ويرى المدافعون عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ أنه دفع إلى هذا التغيير من جراء التعديلات الأحادية الجانب التي أجرتها الحكومة على قانون الانتخابات. لكن هذا التحليل يتجاهل النقطة الأساسية. البرلمان كما قال مدني «ليس إلا أداة». وعندما لا تعود هذه الأداة تعمل كواسطة لتحقيق «إرادة الشعب» ـ كما تجسدها الجبهة الإسلامية للإنقاذ فقط ـ يصبح مدني مستعداً للتخلي عن المؤسسة لصالح إنشاء دولة إسلامية.

قبل عدة أسابيع على المواجهة بين مدني والحكومة الجزائرية. في ربيع ١٩٩١، أجرى مدني مقابلة مع مؤسسة إعلامية مقرها لوس أنجلس، وكانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد استخدمت هذه المؤسسة لعرض صورة إيجابية على الأميركيين. لكن المقابلة بدلاً من عرض صورة معتدلة أو تعددية عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أظهرت على نحو غير مقصود التأثيرات المُسْكِرَة لانتصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ في انتخابات ١٩٩٠.

بدأ مدني بالتأكيد على أن الانتخابات البلدية، فضلاً عن الانتخابات البرلمانية القادمة، سوف تحقق الهدف الوحيد، والذي لم يتحقق حتى الآن، للثورة الجزائرية، ألا وهو إقامة دولة إسلامية. وقد ادعى أن أحداث الشعب في العام ١٩٨٨ وما تلاها من تحرّر سياسي. وفَّرت فرصة جديدة لتحقيق ذلك الحلم. وأوضح قائلاً «كان أمامنا طريقان للتغيير، إما من خلال ثورة عنيفة أو من خلال الحوار. وقد اخترنا الحوار. واستناداً إلى هذا الخيار وافقنا على سلوك سبيل. . . النضال السياسي. . . إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ تستخدم تكتيكات الإقناع والمنافسة ـ الإقناع. . . لإقناع الجزائريين بالرسالة. . . والمنافسة السياسية لفرض حقوق الشعب الجزائري بالوجود في ظلّ حكومة من اختياره»[٢٦].

وبعد أن يوضح الأساس البراغماتي للمقاربة السياسية للجبهة الإسلامية للإنقاذ، يقوم بشرح مفهوم الجبهة الإسلامية للإنقاذ للديموقراطية. «لا يمكن في الجزائر

إعطاء التفسير الفلسفي والسياسي نفسه الذي تقدمه الفلسفات البراغماتية لآدم سميث... وديوي، اللذين يعرِّفانها على أنها حق ممارسة الحرية الرأسمالية حتى وإن كانت تتجاوز حاجات الطبقات الأخرى للمجتمع... وتلك حرية على حساب العدالة الاجتماعية والاقتصادية». بالمقابل «الديموقراطية في المفهوم الماركسي... هي تقييد للحرية... ويستخدم هذا النظام حقوق المجموعة بمثابة تبرير». وبالمقارنة مع ذلك، يوضح مدني، «يوفر البديل الإسلامي البديل الذي لا تتعارض فيه الفرد والمجتمع بعضها مع بعض... وقد تجاوزت الشريعة الإسلامية الديموقراطية، في سعيها لتحقيق العدالة والحرية دون تناقض... وحقَّقت أمراً لم يتحقق في الديموقراطية الليبرالية أو الاشتراكية». وهكذا «لم نأخذ من الديموقراطية إلا التعبير عن حق الشعب باختيار قيادته. وباستثناء ذلك، تستند ديموقراطيتنا على ما جاء به الإسلام من خلال العدالة الكلية. إن الإسلام يضع إطاراً لنظام سياسي عادل وكامل».

إن وصف مدني لديموقراطية الإسلامية كبديل متميِّز للإيديولوجيتين الليبرالية والماركسية يتردَّد صداه في الإيديولوجية السلطوية الشعبية لجبهة التحرير الوطني. لكننا نخطىء إذا ما حسبنا أن إيديولوجية الجبهة الإسلامية للإنقاذ ما هي مجرد نسخة إسلامية عن القومية العربية. فالجبهة الإسلامية للإنقاذ تدعي أنها تعبِّر عن حقيقة موحى بها... وقد أوضح مدني هذه النقطة في لحظة مثيرة من المقابلة، عندما سئل إذا ما كانت الحكومة الإسلامية تحترم حقوق الأقليات. وفيما يلي ردُّه:

> إن الإسلام دين يسعى وراء الحقيقة... والحقيقة في هذا السياق لا يمكن قياسها حصراً بالأقلية أو الأكثرية. **الحقيقة هي الحقيقة**، سواء جاءت من الأقلية أو الأكثرية. فإذا كانت الأكثرية مخطئة والأقلية... مصيبة، فإن المسلك الصحيح يكون مع الأقلية. والإسلام يلزم حكومته باتباع الحقيقة، حتى إن جاءت من حزب أقلية... وهكذا ليس من حق الأقلية أن تكون حاضرة في البرلمان فحسب، وإنما أيضاً من واجب البرلمان، إذا كانت محقَّة، أن يعترف بذلك الحق ويخضع له ويتبنَّاه. وذلك يعني أننا نتخطى ما يسمى «ديموقراطية» إلى ما هو أسمى وأكثر كمالاً.

باختصار، إن مهمة السياسة هي إحقاق «الحقيقة» السامية الوحيدة. «ويجب

اتباع» تلك الحقيقة «والخضوع لها» سواء عبرت عنها الأقلية أو الأكثرية. وهذه الصيغة، في جوهرها، معادية بعمق لمبدأ المشاركة في السلطة.

وقد تجلت أيضاً النزعة السلطوية عند مدني في نقاشه لدور الأحزاب السياسية. فقد أصر مدني على أن الأحزاب الجديدة في الجزائر «أنشئت لأسباب أنانية مماثلة، وليس من أجل الشعب... وتفتقر تلك الأحزاب للقاعدة التاريخية التي تصان عليها إرادة الشعب». ويضيف مدني، مردِّداً أقوال زعماء الإخوان المسلمين في مصر، بأن «الفارق بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ والأحزاب الأخرى يكمن في أن الجبهة لا تريد أن تكون حزب الحكومة الحاكم دون غيرها، وإنما حزباً يقدم الإرشاد والمنفعة التاريخية... لقد اكتفت الأحزاب الأخرى بنقل الأفكار الاجتماعية والسياسية... بدلاً من دراسة طبيعة المجتمع الحقيقية وتحليلها». باختصار، يؤكِّد مدني، على غرار نظرائه المصريين، أن حزبه فوق السياسة، أو منارَة للشعب. ويتابع قائلاً إن «الثقة التي أولانا إياها الشعب الجزائري» ليست رد فعل على فشل جبهة التحرير الوطني، ومن ثم لا يمكن تفسيرها على أنها تصويت احتجاج. بل إنها «إيمان تاريخي وسياسي... بأن الشعب الجزائري شعب مسلم».

لم يكن مدني بقوله هذا على استعداد في ذلك الوقت للتخلي عن التدريجية البراغماتية التي أوصلت حزبه إلى ذلك الحد. وعندما سأله المحاور إن كان يعتقد بأن هناك قوى داخل جبهة التحرير الوطني تستخدم دلائل قيام نظام الجبهة الإسلامية للإنقاذ «لإخافة الجزائريين ذوي التوجّهات الأوروبية ودفعهم إلى دعم جبهة التحرير الوطني»، حمل غصن زيتون لجبهة التحرير الوطني، وإلى الرئيس بن جديد، ضمناً:

> إن جبهة التحرير الوطني على غرار الجبهة الإسلامية للإنقاذ ذات مبادىء نبيلة... وهي لم تتهاون في مبادئها إلا في نهاية الحرب... فبعد نهاية الثورة أصبحت الحزب الحاكم وتغلغل في صفوفها الانتهازيون... الذين حرموا الحزب من أصالته التاريخية... ولو أنها تستعيد روحها الأصلية بالعودة إلى مبادئها، فسوف تعود إلى السيرورة السياسية التاريخية. إننا نريد أن تدوم جبهة التحرير الوطني وأن تكون قوية... لكي تجعل الجزائر... قوية. إننا نريد جبهة قوية... لا أن نواجه الحزب السابق الضعيف والفاسد. ومن شأن هذه المعارضة أن تقوي

> النظام المتعدد الأحزاب... إن الأسد لا يحب أن يواجه نفسه... إننا نأمل أن تستعيد جبهة التحرير الوطني السلطة... فليس هناك ما يضير في تقاسم السلطة طالما أن السلطة هي لكل الشعب.

يبدو عند هذه النقطة أن مدني لا يزال يعتقد بأنه يستطيع المحافظة على دعم الرئيس الشاذلي بن جديد بعرض احتمال قيام الجبهة الإسلامية للإنقاذ بدراسة تقاسم السلطة مع جبهة التحرير الوطني. عندما تستعيد الأخيرة «روحها الأصلية». ولعله بإطلاق هذا التصريح أمام جمهور أميركي كان يأمل بأن تنقل رسالته التوفيقية في الظاهر إلى الرئيس الجزائري(٢٧). غير أن مدني أخطأ الحساب على جبهتين. الأولى، أنه لم يكن يستطيع أن يأمل بكسب دعم المتساهلين في النظام والسماح لنائبه، علي بلحاج، في نفس الوقت بإصدار كثير من التصريحات التي يعد فيها بشكل لا لُبس فيه بحرمان مناوئيه العلمانيين والعرقيين من حق الانتخاب. وقد أضعف هذا الأسلوب الثقة بالرئيس بن جديد لصالح المتشددين في النظام... ما أدّى بالتالي إلى تقويض أساس المقايضة الديموقراطية(٢٨). ولم يكن باستطاعة مدني أيضاً أن يتوقع تقوية بن جديد بإصراره على أن جبهة التحرير الوطني سوف تكون موضع ترحاب متى ما استعادت «أصالتها التاريخية». لقد كان حلم «الأصالة» الطوباوي الجبهة الإسلامية للإنقاذ كابوساً لكل الجزائريين الذين لا يؤمنون به، أو الذين لا يؤمنون بالترجمة السلطوية له من قبل الجبهة الإسلامية للإنقاذ. إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ لا تستطيع، استناداً إلى رؤية أخلاقية للمجتمع الجزائري، أن تقدم أساساً لتشارك السلطة.

خلاصة

لماذا انتظر الجيش الجزائري طويلاً لكي يضع حدّاً لحلم الجبهة الإسلامية للإنقاذ؟ ولماذا لم يفشل النظام فحسب في فرض دستوره ـ الذي يحظر الأحزاب التي تستند بشكل كامل على الدين أو العرقية ـ بل أهمل أيضاً الخطاب الجذري للجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي يناقض روح الدستور ونصه؟ الجواب عن ذلك أن الانقسامات ضمن النظام فتحت الباب لهذا التصاعد للأحداث. فالجيش منذ البداية كان يعارض إصلاحات بن جديد، وكان بانتظار الوقت المناسب لوقفها. وقد وقع وزعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الفخ المنصوب.

إنني أشدد على إبراز دور الزعماء الجزائريين لأن هناك ميلاً بين دارسي السياسة في الشرق الأوسط إلى نسبة كثير من الفضل - أو الملامة - إلى الدور الذي يلعبه الإسلاميون في رفع حظوظهم أو تقويضها. فالدول وحكامها هم الذين يضعون قواعد اللعبة ويفرضونها، بصرف النظر عن طبيعة الإيديولوجية الإسلامية. ويستطيع الحكام التعايش مع الأصولية الإصلاحية طالما أنهم يضعون بوضوح واتساق الحدود التي لا يسمح للإسلاميين بتخطيها.

يوحي التحليل المقارن أن بعض أنواع الدول مهيأة أكثر من غيرها لفرض هذه الحدود. وتبلي الدول ما بعد الشعبية، مثل مصر والجزائر، بلاء سيّئاً على وجه الخصوص، وربما يرجع ذلك إلى أنه كان يتوقع من الحزبين الحاكمين والزعماء «الثوريين» الأصليين في كلا الدولتين أن يجسدوا ويفرضوا «إرادة» مجتمع يفترض أن يكون عضوياً. بالمقابل، يبدو أن بعض الملكيات التقليدية مثل الكويت والأردن في وضع أفضل لفرض حدودها، ربما لأنها تمثل دولة مستقلة ذاتياً تتوسط المصالح المتفاوتة للفسيفساء الاجتماعية المعترف بها. لكن من السذاجة الاعتقاد بأن التعايش سوف يغير الرؤية الاستراتنيجية للإسلامين الأصوليين.

ماذا عن الحداثة الاستراتيجية؟ إن دعاة التعددية الإسلاميين في الشرق الأوسط يظلون قوة من المثقفين الذين يتوقف بقاءهم على حماية الدولة لهم. وهم يملكون قاعدة ضيقة في المجتمع، وحيثما يفتقر الإسلاميون الليبراليون إلى القاعدة أو حماية الدولة، فإنهم غالباً ما يهربون إلى الغرب - كما توضح قضية الدكتور نصر أبو زيد(٢٩). وفي مناطق بعيدة، في ماليزيا وإندونيسيا، عمقت الحداثة الاستراتيجية جذوراً مؤسساتية في المجتمع. لكن الإسلام في جنوبي شرق آسيا نشأ في بيئة ثقافية واقتصادية ومؤسسية تختلف اختلافاً كلياً عن البيئة التي شكلت الشرق الأوسط الحديث. ويبدي بعض الإسلامين العرب إعجاباً شديداً بأندونيسيا، حيث تزدهر الحركات الإسلامية لأن دولة سلطوية متعددة الإثنية تدعم فصل الدين عن الدولة التي تقدم الحماية للتعددية الدينية(٣٠). وقد يكون هذا النموذج جذّاباً، لكنه ليس معدّاً بعد للتصدير.

الهوامش

(١) أنظر مثلاً

Yvonne Yazbeck Haddad, «Islamic Depictions of Christianity in the Twentieth Century: The Pluralism Debate and the Depiction of the Other». **Journal of Islam and Muslim Christian Relations.** (Forthcoming). and Haddad, «Islamists and the Challenge of Pluralism» **Occasional Paper,** Center for Contemporary Arab Studies and Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1995. Salwa Ismail, «Democrary in Contemporary Arab Intellectual Discourse,» in Rex Brynen et. al. (eds.) **Political Liberalization and Democratization in the Arab world,** (Boulder: Reinner, 1995). Ahmad S. Moussalli, «Modern Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy» in August Richard Norton, **Civil Society in the Middle East,** Volume 1, (London: Brill, 1995).

(٢) Edward Mortimer, **Faith and Power, The Politics of Islam** (New York: Vintage Books, 1982) p. 16.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٦

(٤) Leonard Binder, **Islamic Liberalism a Critique of Development Ideologies** (Chicago: University of Chicago Press,) p. 95.

(٥) أنظر John Voll and John Esposito, «Islams Democratic Essence», **Middle East Quarterly,** vol. 1, 3, September 1994.

(٦) Binder, **Islamic Liberalism** p.103.

(٧) Aziz Al-Azmenh, **Islam and Modernities** (London: verso, 1993) p 20 and pp 21 - 22.

(٨) أخذت الاقتباسات التالية جميعها من Robin Wright «Two visions of Reformation» وكذلك **Journal of Democracy,** Volume 7, Number 2 April 1996. انظر . التعليقات التي تليها

(٩) John Voll and John L.Esposito, «Islam's Democratic Essence».

(١٠) Adam Przeworski, «Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts,» In Jon Elster and Rune Slagstad (eds.). **Constitutionalism and Democracy.** (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(١١) Ghassan Salame, (ed.) **Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World,»** (London: I.B. Tauris, 1994).

(١٢) Hasan Al-Banna, «Between Yesterday and Today,» in **Five Tracts of Husan Al Banna,** trans. Charles Wendell (Los Angelos: University California Press, 1978).

(١٣) يرى الإسلامي الليبرالي ليث كبة أن الإسلاميين المعاصرين، متأثرين بالإيديولوجيات الحديثة، خلطوا مفهم «شمول» الإسلام بفكرة الحكم الشمولي. أنظر «شمولية القيم وخصوصية المؤسسات» في **المستقلة**، ١٩ شباط/فبراير، ١٩٩٦ ص ٩.

(١٤) Al-Azmen, **Islams**, p. 91

(١٥) «Political Theory of مقتبسة من) Esposito and Voll, «Islam's Democratic Essence», p. 5 Khurshid Ahmad, ed. **Islam: Its Meanings and Message** (London: للمودودي في Islam» Islam Concil of Europe, 1976) pp 159 - 161. لقد كتب المودودي بعض أشهر رسائله حول «الديموقراطية الإسلامية» في الثلاثينيات وأقر بأن أفكاره مستوحاة من الفاشية الأوروبية. لكنه أصر على أن الإسلام لا يمكن أن يوفر أساساً لنظام استبدادي.

(١٦) Hasan Turabi, «The Islamic State» in John Esposito (ed.) **Voices of Resurgent Islam** (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 241 - 251.

(١٧) المصدر نفسه ص ٢٤١.

(١٨) «نحن نؤمن بالتعددية الحزبية والحوار»، مقابلة مع مأمون الهضيبي، **المستقلة**، ٤ آذار/مارس، ١٩٩٦، ص ٨.

(١٩) Azmeh, **Islams**, p 29.

(٢٠) **Civil Society**, vol. V, Issue 51, March 1996, p. 25.

(٢١) انظر مساهمة الترابي في John Esposito, (ed.) **Voices**, pp 214 - 251. وسوف نرى أدناه أن عباسي مدني اتخذ موقفاً مماثلاً عند مناقشة دور الأقليات والأكثريات.

(٢٢) Arthur L.Lowrie, **Islam, Democracy The State and the West, A Round Table with Dr.Hasan Turabi,** (Tampa, Florida, World and Islam Studies Enterprise, 1993) pp. 56 and 61 التوكيد من عندنا. وقد اتضحت إرادة الترابي السلطوية منذ عام ١٩٨٨، عندما أصدر كوزير للعدل «قوانين سبتمبر» الشهيرة. وبعد انقلاب ١٩٨٩، قام بإدارة السياسات القمعية التي أكسبت السودان أحد أسوأ سجلات حقوق الإنسان في العالم. وقد تعامل معه المشاركون في النقاش الوارد أعلاه بليونة، باستثناء البعض.

(٢٣) «FIS Chairman Holds New Conference» FBIS NES 90-008 January 11, 1990.

(٢٤) «مخططات الجبهة الإسلامية» مقابلة مع مدني في صحيفة **الوطن**، ٢٢ حزيران/يونيو ١٩٩٠، في FBIS NES 90-1224, June 17,1990.

(٢٥) أنظر Daniel Brumberg, «Islam, Elections, and Reform in Algeria» **Journal of Democracy.** Winter 1991 Vol 2, No. 1, 58-71.

(٢٦) أنتجت شركة «بونتيفاكس» بلوس أنجلس الشريط الذي أرسل إلى مركز كارتر بجامعة إموري. وقد أخذت منه الاقتباسات التالية.

(٢٧) على أي حال توحي كل الدلائل على أن مدني كان يعلن عن رغبته في العمل مع بن جديد حتى أزمة تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠.

(٢٨) أنظر Hugh Roberts, «From Radical Mission to Equivocal Ambition: The Expansion and Manipulation of Algerian Islamism, 1979-1992,» in **Accounting for Fundamentalisms,** eds. Martin E Marty and R.Scott Applebly (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

يوثق روبرت باسهاب الخطاب العدائي الذي انتهجته الجبهة الإسلامية للإنقاذ ضد النظام.

(٢٩) في عدد ٢٧ كانون الثاني/يناير من مجلة إيكونومست، ظهرت مقالتان جنباً إلى جنب. الأولى

تتحدث عن قصة أبو زيد، المفكر الإسلامي الذي أجبر على مغادرة مصر بعد أن أبطلت محكمة زواجه لأنه «مرتدّ». وفي الثانية مراجعة لكتاب فرد هاليداي **Islam and the Myth of Confrontation**. من الواضح أن «التهديد الإسلامي لا يقلق من في الغرب إلا عندما يتهددهم. هل يعني ذلك أنه إذا لم يكن هناك تهديد للغرب ـ كما يرى هاليداي ـ ينبغي علينا أن نتجاهل التهديد الذي تواجه به الأصولية الإسلامية (واليهودية) الناس في الشرق الأوسط ـ مثل أبو زيد.

(٣٠) أنظر المراجعة الإيجابية جداً لكتاب يبحث الإسلام في «أندونيسيا «تجربة أندونيسيا، سيرة الثقافة الإسلامية في زمن الثورة والتنمية الاقتصادية» في **المستقلة**، ١٢ شباط/فبراير، ١٩٩٦، ص ٩.

مخاض الفيدرالية في نيجيريا

روتيمي سوبيرو

هيمنت الحاجة لإقامة نظام مستقر يستند على الديموقراطية الفيدرالية على تاريخ الخطاب والتخطيط الدستوري في نيجيريا منذ الاستقلال عن بريطانيا وتدشين الجمهورية الأولى في العام ١٩٦٠. وخلال فترة الحكم العسكري التي بدأت في العام ١٩٦٦ وانتهت بإقامة الجمهورية الثانية (١٩٧٩ ـ ١٩٨٣)، وصولاً إلى الجهود الحالية لإعادة إدخال الحكم المدني، بحثت نيجيريا عن ترتيب فيدرالي يمكن أن يستوعب انقساماتها الإثنية والإقليمية والدينية القابلة للاشتعال. وقد تعقّد هذا البحث بعدم الاستقرار وسرعة تأثر السياسة المدنية والهيمنة السياسة للنخب العسكرية المؤيّدة للمركزية والضغوط التوزيعية السيئة الملازمة لاقتصاد البلد المرتكز على النفط وتنامي الاختلاف بين النخب الرئيسية فيما يتعلق بتصميم المؤسسات الفيدرالية الرئيسية.

اندمجت المجموعات الإثنولغوية التي يبلغ عددها عدة مئات في نيجيريا رسمياً في بلد واحد في العام ١٩١٤ بعد عملية مطوّلة وغير متكافئة من الفتح الاستعماري والدمج البريطاني، وأكبر هذه المجموعات الهاوسا ـ فولاني المسلمون والإيغبو المسيحيون في غالبيتهم واليوروبا التي تشتمل على الكوميونتين الدينيتين، وتشكل هذه المجموعات معاً نحو ثلثي سكان نيجيريا المقدرين بـ ٨٨,٥ مليون نسمة. ويتكون بقية السكان من أكثر من مئتي «أقلية إثنية»، يتراوح حجمها من عدة آلاف إلى بضعة ملايين وتضم مسلمين ومسيحيين وديانات محلية تقليدية.

رغم أن هذه الشعوب المتباينة كانت تتفاعل فيما بينها بطرق شتى منذ ما قبل

حقبة الاستعمار بزمن طويل، فإن «لميزة الاصطناعية الصرف للحدود التي رسمها البريطانيون، والبنية الإثنية المركزية (حيث توجد ثلاث مجموعات مسيطرة فقط)، والتحديث غير المتكافىء، والإدارة التفاضلية للبلد تحت الحكم الاستعماري أدت إلى توليد ضغوط إقليمية لإحلال الفيدرالية التامة محل الإدارة الاستعمارية الوحدية (رغم أنها لا مركزية). وفي نهاية المطاف حصل هذا التحوّل في العام ١٩٥٤ ببدء العمل بالإطار الفيدرالي الثلاثي الأقاليم الذي أمّن الاستقلال الذاتي للهاوسا ـ فولاني واليوروبا والإيغبو وهيمنتهم في الأقاليم الشمالية والغربية والشرقية على التوالي.

لم تكن المشكلة في هذه البنية الفيدرالية تكمن فقط في إدماجها غير المتكافىء للكوميونات الأقلية في عدد من المعاقل الإقليمية التي تهيمن عليها مجموعات إثنية كبيرة، وإنما أيضاً في الحجم الطاغي للإقليم الشمالي الذي ضم نحو ثلاثة أرباع أراضي البلاد وأكثر من نصف سكانها. ولم يؤد إنشاء إقليم أوسط غربي في العام ١٩٦٣ إلى حل مشكلة الأقليات في البلاد، بل زاد من عدم التوازن العام في البنية الفيدرالية رغم أنه أرضى تطلّعات الأقلية الإثنية في الإقليم الغربي.

لعب هذا اللاتوازن دوراً كبيراً في انهيار الجمهورية الأولى وفرض الحكم العسكري في كانون الثاني/ ١٩٦٦. كما ساهم ذلك أيضاً الاستقطاب الإثنو إقليمي للتنافس الحزبي وتزايد الصراع الفاسد للحصول على الأفضلية السياسية بين الأقاليم، ونهب الحكومة الإقليمية الغربية المحرض عليه سياسياً من قبل الإدارة الفيدرالية في العام ١٩٦٢. وما أعقب ذلك من اضطراب.

نجح الحكم العسكري في الفترة التي تلت انهيار الجمهورية الأولى في تحويل البلاد إلى فيدرالية من ١٢ ولاية (١٩ لاحقاً)، رغم ابتلائه بالتوترات الحادة التي بلغت ذروتها في الحرب الأهلية الرهيبة في بيافرا في الأعوام ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠. وقد ساعدت هذه الفيدرالية المتعددة الولايات في تأمين دعم كوميونات الأقليات العرقية في الإقليم الشرقي الانفصالي لنيجيريا موحّدة، وتخفيف سيطرة الشمال وتوزيع عناصر المجموعات العرقية الكبيرة على مزيد من الولايات وتوفير منافذ إدارية محلية للمكاسب النفطية الضخمة التي تحققت في السبعينيات، وعلى العموم احتواء الميول التفسُّخية المتأصِّلة في التنوع الثقافي النيجيري.

عند التخطيط للجمهورية الثانية سعى الزعماء العسكريون ومستشاروهم المدينون

إلى تعزيز التأثيرات الاندماجية لبنية الدولة المتعددة. وقد تحقَّق ذلك عبر إعلان دستور فيدرالي شديد المركزية. ويهدف الدستور الجديد فيما يهدف إلى إقامة نظام متَّسق للحكم المحلي وإحلال النموذج الرئاسي الأميركي محل النظام البرلماني الإنكليزي للجمهورية الأولى، كما يتطلب أن تنعكس الطبيعة التعددية أو «السمة الفيدرالية» للدولة في انتخابات الرئيس وتشكيل الأحزاب السياسية وتكوين الوكالات العامة وسلوكها.

من المسلَّم به عموماً أن هذه التغييرات البنيوية والدستورية ساعدت على ضمان «عدم ظهور ذلك النوع من الاستقطاب الإثني والإقليمي الذي اجتاح الجمهورية الأولى في الجمهورية الثانية»[١]. مع ذلك كانت «الآثار المرتدة» لبعض تلك التغييرات بادية في المساوىء والخلافات التي اكتنفت محاولات تطبيق مبدأ «السمة الفيدرالية» على المستوى القومي، وفي الحملات الصاخبة التي شنتها الكوميونات العطشى للعوائد الفيدرالية من أجل إنشاء ولايات جديدة، وفي العداء المستحكم الذي أبدته حكومات الولايات التي تسيطر عليها أحزاب المعارضة تجاه المزايا المركزية لدستور عام ١٩٧٩. وقد تم في نهاية المطاف اجتثاث بعض هذه الحكومات في انتخابات العام ١٩٨٣ المزوّرة، التي وطدت سيطرة الحزب القومي النيجيري وأدت إلى حدوث انقلاب عسكري في نهاية ذلك العام. وهكذا خانت النخبة الحاكمة في الجمهوريتين الأولى والثانية التزامها الضعيف بالفيدرالية والتسامح بمحاولتها إزاحة خصومها في الولايات.

منذ أن فرض الجيش نفسه حاكماً لنيجيريا سنة ١٩٨٣، طرأت نزعة شديدة إلى مركزة النظام الفيدرالي واشتداد التوترات الإثنية والإقليمية والدينية. شهدت رئاسة الجنرال إبراهيم بابنغيدا، الذي أطاح الجنرال محمد بوهاري في آب/أغسطس ١٩٨٥، إضعاف الولايات عبر تجزيئها إلى وحدات أصغر (عددها ٣٠ الآن) وانخفاض حصصها من العائدات الفيدرالية والتراجع المنهجي للسلطات التي كانت تمارسها على السلطات المحلية. وتلقت الاندفاعات المركزية لنظام بابنغيدا دعماً قوياً من نظام تشكل فيه الضرائب الفيدرالية على البترول وإيجارات التعدين وحقوقه أكثر من أربعة أخماس كل العائدات العامة على كل مستويات الحكومة. ولهذا الترتيب تأثير مزدوج، توفير دافع قوي للمطالبة الكوميونية بوحدات حكومية جديدة ـ تموّلها الحكومة الفيدرالية بالطبع ـ حتى وإن كانت تطلق العنان «لضغوط قوية باتجاه الوحدة المالية ونهاية الفيدرالية»[٢].

كانت المبادرة المركزية الرئيسية لبابنغيدا على الصعيد السياسي حصر المنافسة السياسية المدنية بحزبين فرضتهما حكومته: الائتلاف القومي الجمهوري والحزب الديموقراطي الاجتماعي. وفّر هذا النظام الثنائي الحزب الإلزامي الأساس لانتخابات المجالس المحلية وحاكمية الولايات ومجالسها التشريعية والجمعية الوطنية في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ وكانون الأول/ديسمبر ١٩٩١ وتموز/يوليو ١٩٩٢ على التوالي. غير أن هشاشته انكشفت في حزيران/يونيو ١٩٩٣ عندما ألغت حكومة بابنغيدا الانتخابات الرئاسية التي فاز فيها جنوبي (مرشح الحزب الديموقراطي الاجتماعي، موشو أبيولا) لأول مرة في تاريخ البلاد.

وفي نفس الوقت ازدادت حدة التوتّر حول «المسألة القومية» وجدوى المؤسسات التي وضعتها لدرء الشقاقية المدمّرة. ففي سنة ١٩٩٠ واجهت البلاد مؤقتاً شبح حرب أهلية أخرى عندما حاول ضباط عسكريون ناقمون دون نجاح إقصاء بابنغيدا عن السلطة و«استئصال» الولايات المسلمة الشمالية الخمس من الفيدرالية.

الاضطراب الديني

غالباً ما كانت التوترات الإثنية أو الإقليمية أو الدينية الخامدة في إفريقيا تستعر صراعاً كاملاً بفعل الإجراءات التعسفية والجائرة التي تمارسها الأنظمة السلطوية غير المنتخبة. ولعله، بصرف النظر عن محاولات الجنرال جونسون أغوييي إيرونسي الكارثية لفرض نظام أحادي على نيجيريا سنة ١٩٦٦، ما من إجراء واحد اتخذته الحكومة النيجيرية وأثار أمواج الصراع الفئوي بقوة بقدر خطوة حكومة بابنغيدا المفاجئة بضم الدولة إلى منظمة المؤتمر الإسلامي المتكوِّنة من ٤٥ عضواً في كانون الثاني/يناير ١٩٨٦. ومنذ الخلاف حول منظمة المؤتمر الإسلامي، تبلورت الكراهية الإسلامية ـ المسيحية في نيجيريا حول مسائل مثل تعريف علمانية الدولة النيجيرية والوضعية الدستورية للشريعة، والانتماءات الدينية لشاغلي المناصب في المؤسسات العامة الرئيسية، والدور الملائم للحكومة في تنظيم رحلات الحج الدينية، وتخصيص أوقات على الهواء للبرامج الدينية، في وسائل الإعلام العامة، وإنشاء أماكن للعبادة في المباني الحكومية. واشتملت المسائل الدينية المحتدمة الأخرى على تخصيص الأراضي العامة للهيئات الدينية، وتدريس المواضيع الدينية في المؤسسات التعليمية، والسياسات الحكومية تجاه إسرائيل والشرق الأوسط، والأهم من ذلك كله محاكمة وإدانة شبان مسلمين ونخب من الأقلية العرقية المسيحية المتورطين في

بعض الاضطرابات الدينية التي تهزّ شمال نيجيريا منذ العام ١٩٨٧.

لقد ألهبت التعبئة الدينية الحديثة في نيجيريا مظالم غير المسلمين الذين يعيشون في الشمال ذي الأغلبية المسلمة. وقُتل الآلاف منذ أواخر الثمانينيات في ولايات كادونا وبوتشي عندما فجّرت كوميونات الأقليات غير الإسلامية ثورات دموية للاحتجاج على إخضاعهم الثقافي والاقتصادي لنظام إمارة الفولاني وسلطة المستوطنين الهاوسا. وامتدت هذه الاضطرابات الكوميونية إلى المدن الشمالية الرئيسية بدون استثناء مثل بوتشي وكادونا وزاريا، حيث ألحقت الحشود المسلمة التي تنشد الانتقام الموت والدمار والعاهات الدائمة بالكوميونات غير الإسلامية، بما في ذلك المجموعات الجنوبية المهاجرة. وحصد العنف الإثني الديني أيضاً مئات الأرواح أيضاً في ولايتي كانو وتارابا خلال تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١ وآذار/مارس ١٩٩٢. وأخيراً، قامت طائفة المايتاتسين الألفية (من الفروع المارقة عن الدين الإسلامي)، وهي مشهورة بمواجهاتها الدامية مع قوات الأمن التابعة للولاية في أوائل الثمانينيات، في كانون الثاني/يناير ١٩٩٣ بشن حملة إجرامية في فونتوا وكاتسينا فأوقعت ٣٤ قتيلاً ودحضت كل مزاعم العسكريين بشأن قمع هذه المجموعة.

كان للاضطراب الديني صدى حاد في الصراع على السلطة في نيجيريا. وهكذا كان الاتحاد المسيحي النيجيري في مقدمة المشتكين من غلبة المسلمين الشماليين في إدارة بابنغيدا، فيما أبدى رئيس الأساقفة الكوثوليك في لاغوس دعماً علنياً للمطالب المنادية بأن يكون أول رئيس للجمهورية الثالثة من الجنوب. وعندما تفوّقت مطامح المسلمين الشماليين الرئاسية تفوقاً حاسماً على الجنوبيين في الانتخابات الأولية الثنائية الحزب التي أجريت في آب/أغسطس وأيلول/سبتمبر ١٩٩٢ وتم التلاعب بها بوقاحة (وألغيت في نهاية المطاف)، هدّد زعيم الاتحاد المسيحي النيجيري بنسون إيداهوسا بمقاطعة المسيحيين للانتخابات الرئاسية ونشوء «حالة أسوأ من الحرب الأهلية»[٣]. وبعد أن جرى ترشيح مسلم شمالي ومسلم جنوبي (يوروبا) عن الائتلاف القومي الجمهوري والحزب الديموقراطي الاجتماعي على التوالي لخوض الانتخابات الرئاسية، تركّز النقاش حول ما إذا كان يجب أن يكون المرشحان لنيابة الرئاسة عن كلا الحزبين من المسيحيين، كما يطالب كثير من العناصر المسيحية. وفي النهاية اختار الائتلاف القومي الجمهوري مسيحياً من الأيغبو، واختار الحزب الديموقراطي الاجتماعي مسلماً شمالياً من غير الهاوسا،

ما أعطى الحزب الأخير بطاقة متوازنة على الصعيد الإقليمي لا الديني. ومع ذلك، يبدو أن تلك البطاقة أحرزت نصراً مدوّياً لا مثيل له على المستوى القومي، حيث نالت دعم كل قسم رئيسي من البلاد.

لقد كان الصراع الديني حاداً لأن الجمهوريتين النيجيريتين السابقتين كان يتزعمهما مسلمون شماليون، فيما ترأس الشماليون عامة الحكومة الفيدرالية لمدة ٢٩ عاماً من ٣٣ بعد الاستقلال. وذلك ولّد المطالب الجنوبية بمداورة الرئاسة على أساس إقليمي، لا لضمان المشاركة المتكافئة في السلطة الفيدرالية فحسب، وإنما أيضاً كتتمَّة شرعية لمواصلة استخدام الحصص ومبدأ «السمة الفيدرالية» لتقليص السيطرة الجنوبية على المؤسسات التعليمية والبيروقراطية. ولا يحظى مخطط المداورة هذا بالشعبية في الشمال، حيث غالباً ما يندِّد به باعتباره غير ديموقراطي ويهدف إلى حرمان المنطقة من سندها الوحيد ضد التفوّق الاقتصادي الاجتماعي الجنوبي، وبخاصة في يوروبا. وذلك سبب رئيسي يفسِّر لماذا أدى قرار بابنغيدا بإلغاء الانتخابات الرئاسية التي أجريت حزيران/يونيو ١٩٩٣، قبل أن تعلن النتائج الكاملة، ولكن بعد أن اتضح فوز أبيولا، إلى إثارة أزمة لا لمجرد الديموقراطية، وإنما لمستقبل العلاقات الإقليمية والإثنية في البلاد. لقد برزت انتخابات حزيران/يونيو، أكثر من أي انتخابات سابقة، بمثابة اختبار لما إذاً كان سيسمح لجنوبي بتبوؤ السلطة في المركز.

التنافس الإقليمي

لقد كان التنافس الإقليمي مصدراً أولياً من مصادر التفجُّر السياسي لتعداد السكان في نيجيريا. لكن التأثيرات الاستقطابية لإحصاء العام ١٩٩١ كانت أقل من تأثيرات الإحصاءين اللذين أجريا بعد الاستقلال في العامين ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣ و١٩٧٣. والفضل في ذلك يعود إلى ذكاء تصميمهما وتنفيذهما (استثنيت الأسئلة الإثنية والدينية، على سبيل المثال) وشبههما النسبي بالتعداد السكاني الذي أجري قبل الاستقلال سنة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣. غير أن النتائج المؤقّتة لإحصاء ١٩٩١ أشارت إلى استمرار الغالبية الديموغرافية الشمالية بنسبة ٥٣ بالمئة. وتوحي تصريحات حديثة لسياسيين بارزين جنوبيين وصحف جنوبية بأن الرأي العام الجنوبي لا يزال يعتبر الغالبية الشمالية بمثابة كابوس سياسي وتهديد ديموغرافي.

أثارت أرقام الإحصاء الجديد انتقاداً حاداً واتهامات بخفض التعداد من قبل

حكومات الولايات والسلطات المحلية والكوميونات. وفي الواقع، قد يكون العدد الإجمالي لسكان نيجيريا خفِّض، استناداً إلى بعض التقديرات الديموغرافية، بما يصل إلى ١,٥ ملايين نسمة أو أكثر. كما ولّد الإحصاء أيضاً خلافاً إثنياً واسعاً في ولايات كوغي وأوندو، حيث تناقض الأرقام الجديدة التوازن الديموغرافي المفترض بين المجموعات السكانية.

وعلى العموم، يتعين على هيئات التحقيق التي أنيط بها البحث بالشكاوى الناشئة عن إحصاء ١٩٩١ وحلها أن تنظر في ما مجموعه ١٣١ التماساً تشمل ٢٧ ولاية من أصل ٣٠ ولاية. ولا يشكل حجم الإجراءات القانونية مفاجأة بالنظر إلى الدور الرئيسي الذي تلعبه إحصاءات السكان في تخصيص الموارد والتمثيل السياسي وإنشاء الوحدات السياسية الجديدة وتحسين البنى التحتية.

ومن أجل نزع فتيل مشكلة الإحصاء تخصص الترتيبات الحالية للمشاركة في العوائد ٤٠ بالمئة من الإنفاق الفيدرالي للولايات والنواحي على أساس «المساواة بين الوحدات»، وتخصص فقط ٣٠ بالمئة (بدلاً من ٤٠ إلى ٥٠ بالمئة سابقاً) على أساس أرقام عدد السكان. ورغم وجود مصالح متباينة بين الولايات والحافز الذي يقدمه معيار «المساواة بين الوحدات» للضغوط الكوميونية من أجل إنشاء ولايات ونواحٍ جديدة، فقد أثبتت هذه الصيغة أنها أقل إثارة للجدل من سابقتها.

تعكس التغييرات الأخرى التي تتضمنها الصيغة الجديدة للمشاركة في العوائد التزام الحكومة العسكرية بمنح سلطات دستورية ووظيفية ومالية للحكومات المحلية، وكل منها مزوّد حالياً بجهاز تنفيذي كامل على الطريقة الرئاسية. وتبلغ الآن حصة العوائد المجباة فيدرالياً والمخصصة للحكومات المحلية ٢٠ بالمئة (كانت ١٠ بالمئة خلال الجمهورية الثانية)، فيما انخفضت الحصة المخصصة للولايات من ٣٠,٥ إلى ٢٤ بالمئة. وقد أغضب الانخفاض النسبي في حصة العوائد الفيدرالية المخصصة للولايات، والذي جاء في وقت ارتفع عددها من ١٩ إلى ٣٠، حكومات الولايات وزاد من المخاوف المتعلقة بالانهيار الوشيك للفيدرالية النيجيرية.

تأتي المعارضة الأشد لسياسات تخصيص العوائد الحالية من كوميونات مجموعات الأقليات العرقية التي تعيش في دلتا نهر النيجر أو بالقرب منها. ويستخدم هؤلاء الجنوبيون وسائل تتفاوت ما بين المظاهرات السلمية، والتخريب المتعمَّد لأعمال التنقيب عن النفط، والتحريض على العنف من أجل التعبير عن مخاوفهم المالية

والبيئية. وتريد هذه الكوميونات على وجه الخصوص زيادة إضافية للمنح الفيدرالية المخصصة للمناطق المنتجة للنفط (ارتفعت المخصصات من ١,٥ إلى ٣ بالمئة من عوائد النفط الخام) فضلاً عن مزيد من سلطة إبداء الرأي في أعمال لجنة تطوير المناطق المنتجة للنفط الخام (أومبادك) المعينة حديثاً من قبل الرئيس. وتدعم معارضة الأقلية العرقية هذه، في صورتها الأكثر تطرُّفاً، تحوّلاً نحو الكونفيدرالية بوصفها البديل الوحيد لمصادرة موارد الدلتا «للمنفعة القاصرة على مجموعات الأغلبية»[٤].

وقد تأجج النزاع على عوائد النفط أيضاً بفعل سخاء بابنغيدا في إنشاء ولايات ونواح جديدة. فإلى جانب زيادة عدد الولايات (إلى ٢١ في سنة ١٩٨٧ ثم إلى ٣٠ في سنة ١٩٩١)، قام بابنغيدا أيضاً بتوسيع عدد مناطق الحكم المحلّي من ٣٠١ في سنة ١٩٨٤ إلى ٤٤٩ في سنة ١٩٨٩ وإلى ٥٨٩ في سنة ١٩٩١. وثمة مؤشرات قوية على أن الرقم سوف يرتفع إلى ٦٠٠ على الأقل قبل أن يتخلى العسكريون عن السلطة. وقد اتضحت خمسة أمور في أعقاب هذه التنظيمات الجديدة. أولاً، أن الأقليات العرقية تزداد معارضتها لما تعتبره تلاعباً بهيكلية الولايات من أجل تأمين مزيد من الأموال للقوميات الكبيرة على حساب الأقليات التي تعيش في عدة ولايات غير متجانسة إثنياً. ويدين ممثلو مجموعات الأقليات وضعاً تسيطر فيه ثلاث مجموعات إثنية كبيرة على ١٨ ولاية من ٣٠ ولاية، على حين أن الشعوب الأصغر، بما فيها معظم الكوميونات المنتجة للنفط، «جُمعت في ولايات وحدية... متعددة الإثنيات»[٥].

ثانياً، اتضح الآن أن استراتيجية تجزئة البلاد إلى ولايات ونواحٍ أصغر وغير قادرة على الاستمرار، مع ما يستتبع ذلك من تكاثر بيروقراطيّات الولايات والنواحي التي تفتقر إلى الكفاءة، لا يمكن أن تؤدي إلاّ إلى إعاقة اللامركزية السياسية وإعادة توزيع الأموال، لا إلى دفعها إلى الأمام. وبالإضافة إلى ذلك، يهدّد تكاثر الولايات بأن يحوّل معيار «السمة الفيدرالية» للتعيينات الوزارية على المستوى القومي إلى مهزلة، نظراً لأن كثرة الولايات تجعل الإصرار على تمثيل كل ولاية أمراً صعباً أو متعذراً.

ثالثاً، مع استمرار تطبيق حكومات الولايات لسياسات تعليمية وتوظيفية تمييزية ضد «غير المواطنين المحليين»، يشكل تكاثر الولايات الجديدة وصفة لمزيد من التمييز المرتكز على الولايات. وقد لاحظ مؤخراً الجنرال ياكوبو غوون، وهو حاكم ولاية سابق، أن «إنشاء مزيد من الولايات يمكن أن يؤدي إلى تآكل الفيدرالية»[٦].

رابعاً، من الواضح أن التجزُؤ الإقليمي لكل من المجموعات الرئيسية الثلاث لم يؤد إلى إضعاف تماسكها على المستوى القومي. فبالرغم من نشوء نزاعات مريرة داخل الإثنيات وأحياناً خارجة عن المألوف ضمن ولايات المجموعات الكبرى وفيما بينها على مسائل محلية وإقليمية، تواصل كل من المجموعات الرئيسية الثلاث إظهار تضامن ملفت للانتباه عندما تتنافس مع الآخرين على الهيمنة على السياسة القومية. وخلاصة الأمر أن «إنشاء الولايات وتطوّر «مفهوم الولاية» أضاف أنماطاً جديدة من الانشقاق إلى الأنماط السابقة ـ ولم يحلّ محلها[٧]».

خامساً وأخيراً، لم تؤد إعادة التنظيم هذه إلى تبديد الضغوط من أجل إنشاء وحدات دستورية أو حتى إلى تنفيسها، لكنها نجحت فقط في توليد أقليات إثنية أو إثنية فرعية جديدة وعداوات سياسية جديدة وضغوط توزيعية متجدِّدة، قادت إلى مزيد من التحريض على إنشاء ولايات أو حكومات محلية إضافية. ثمة مخاوف من أن إنشاء ولايات ونواحٍ جديدة سوف يصبح «مزحة لانهائية تؤدي إلى استمرار تناقص قدرة فيدراليتنا على البقاء»[٨].

تجديدات دستورية وانتخابية

إن الدستور الفيدرالي النيجيري الثلاثي الأطر، بقوانينه على المستوى الفيدرالي ومستوى الولاية والمستوى المحلي، يبقى أساسياً لتشجيع الاندماج القومي وحماية المصالح القطاعية الحيوية. فالسلطات التشريعية المحصورة بالحكومة الفيدرالية بموجب دستور ١٩٨٩ تمتد من الطيران والمصارف والانتخاب والمناجم والمعادن، إلى الشرطة والسجون والبريد والتلغراف، إلى ترويج مجموعة كاملة من المبادىء والأهداف التوجيهية للسياسة العامة. وتتكون السلطات المتداخلة للحكومة الفيدرالية والولايات من نحو ١٢ بنداً، منها التنمية الصناعية والتجارية والزراعية والتعليم بعد المرحلة الابتدائية. وتعود السلطات غير المذكورة الباقية إلى الولايات عموماً، لكن المسؤولية عن التعليم الابتدائي أنيطت بحكم القانون بالحكومات المحلية التي أعيد تنشيطها، والتي يتعيّن عليها دستورياً المشاركة في البرامج الاجتماعية الاقتصادية لحكومات الولايات والقيام بعدد من الوظائف المستقلة الخاصة بها، منها جمع الإحصاءات الحيوية وجباية الضرائب وتوفير المصالح العامة.

إن هذا التقسيم الدستوري للسلطات يمكّن الولايات والنواحي من تسلّم مسؤوليات أساسية عن كثير من أهم الخدمات والبرامج الاجتماعية. غير أن هذه

اللامركزية المتواضعة التي يرسمها الدستور يقوضها الاعتماد الكلي للإطارين السفليين على عائدات النفط الفيدرالية، وعدم رغبة الحكومة الفيدرالية بتلبية الاقتراحات الداعية إلى تفويض مزيد من السلطة المالية إلى حكومات الولايات والحكومات المحلية. وهكذا وجدت الحكومات المحلية نفسها غير قادرة على إدارة التعليم الابتدائي بنجاح، وكان على الولايات في الآونة الأخيرة أن تعتمد على المساعدة الفيدرالية للوفاء بمتطلبات رواتب موظفيها، علماً أن الموازنات المتقشفة دفعت كلا الإطارين إلى التخلّي عن أي مصروفات تنموية رئيسية جديدة.

هل يؤدي نظام الحزبين الإلزامي الجديد إلى إحداث أي تغيّر في ديناميات السياسة الفيدرالية المُتَعَبة في الجمهورية الثالثة؟ على الرغم من الشرعية المشكوك فيها المسبغة على «ديكتاتورية الحزبين» ـ إذا استعرنا العبارة من الحاكم السابق بلارابي موسى ـ فقد تمكن هذا النظام من التملص بكفاءة من الميل إلى التنافس الحزبي في نيجيريا ليتحول إلى لعبة بثلاثة لاعبين بين مجموعات الأغلبية الإثنية[٩]. ورغم أن التأثيرات الإقليمية والدينية والإثنية يمكن تمييزها بوضوح في أنماط الدعم الانتخابي المحلي للأحزاب، فإن النجاح الواضح لكل حزب في ضم نخب مؤثّرة من كل قطاعات الفيدرالية يعني أن التنافس بين الإثنيات اتخذ مساراً جديداً بحيث يكون أكثر حدة داخل الأحزاب مما هو بينها.

وعلى غرار الحزب القومي النيجيري، الذي كان الحزب الوحيد الذي يحقّق السمة الفيدرالية بحقّ في الجمهورية الثانية، سعى كل من الائتلاف الجمهوري القومي والحزب الديموقراطي الاجتماعي إلى المحافظة على تكوينه الإثني المتعدد باللجوء إلى «التنظيم المناطقي» (أي تخصيص مناصب معينة لمجموعات إثنية أو إقليمية) وغير ذلك من الملحقات غير المباشرة للفيدرالية ضمن نظامهما الحزبي. وفي هذا السياق، لم يرتدع الحزبان بتحريم الحكومة العسكرية الفيدرالية عقد مؤتمرات للجان أو التجمعات الحزبية الإثنية الإقليمية ضمن النظام الحزبي وخارجه.

في آذار/مارس ١٩٩٣، مثلاً، تبنى الحزب الديموقراطي الاجتماعي ترتيباً «يحدد مناطق» مرشحي الحزب للرئاسة ونيابة الرئاسة بالشمال الشرقي ويوروبا في الغرب أو العكس بالعكس؛ والرئاسة القومية للحزب ونيابة رئاسة مجلس الشيوخ بالأقليات الجنوبية؛ ورئاسة مجلس الشيوخ وسكرتارية الحزب للإعلام «بالحزام الأوسط» أو الشمال السفلي ذي الأغلبية المسيحية؛ ورئاسة مجلس النواب وأمانة صندوق الحزب بمنطقة إيغبو بالشرق؛ ونيابة رئاسة مجلس النواب والأمانة العامة

للحزب بالشمال الغربي. وبالإضافة إلى ذلك، ينتقى نائب لرئيس الحزب الديموقراطي الاجتماعي من كل من مناطق الحزب الستة المسماة. أخيراً، إذا ما تمت الموافقة على «صيغة المشاركة الجماعية» التي وضعتها لجنة الحزب الديموقراطي الاجتماعي في يوروبا في سنة ١٩٩١، فإن معظم الوزارات الهامة في حكومة فيدرالية يشكلها الحزب تذهب إلى مناطق لا ينتمي إليها من يشغل منصب الرئيس. ويهدف ذلك إلى التخفيف من التهافت على التنافس على الرئاسة.

أما الائتلاف الجمهوري القومي فقد حدد منطقة المرشح للرئاسة بأقصى الشمال المسلم والمرشح لنيابة الرئاسة بالمنطقة الشرقية السابقة ورئاسة الحزب بالمنطقة الغربية القديمة وأمانة الحزب بالحزام الأوسط.

لقد طوّرت هذه المخططات المناطقية، التي لم يتم تبنّيها بمعزل عن الخلافات بين الأحزاب، بمثابة ترتيبات مرنة لا ثابتة تهدف إلى تحقيق تمثيل واسع للنخب الإثنية الإقليمية في المناصب الحزبية الرئيسية، وتعطي في الوقت نفسه القواعد الإقليمية القوية للأحزاب أهم المناصب، وبخاصة الترشيح لمنصبي الرئاسة ونيابة الرئاسة.

من المحزن أن البراغماتية الجريئة التي يتصف به مفهوم نظام الحزبين وعمله كانت غائبة إلى حد كبير عند تصميم النظام الانتخابي. فقد تمت المحافظة على دائرة العضو الواحد الانتخابية ونظام الفوز بالأغلبية البسيطة الموروث عن الجمهوريتين الأولى والثانية، رغم الاقتراحات المفصلة لإدخال شكل من أشكال التمثيل النسبي. وهذا الاعتماد على النظام الانتخابي القديم سوف يؤدي، في ما يؤدي إلى تعريض الجمهورية الثالثة لنفس المشكلات التي أتعبت الجمهورية الثانية ـ التوتّر القائم بين سلطة تشريعية منتخبة من دوائر انتخابية ضيقة جغرافياً وسلطة تنفيذية ذات قاعدة قومية.

لكن تجدر الإشارة إلى تغييرين طرآ على القواعد والترتيبات الانتخابية. الأول، لقد كان المرشح الفائز في الانتخابات الرئاسية يتعين عليه في الجمهورية الثانية الحصول على أكثرية(*) مجموع الأصوات بالإضافة إلى ربع عدد الأصوات على الأقل في كل من ثلثي الولايات الفيدرالية على الأقل، أما الآن فيطلب من هذا المرشح، في ضوء وجود حزبين فقط، الحصول على غالبية(*) مجموع الأصوات فضلاً عن

(*) الأكثرية أي أكبر عدد من الأصوات ولا يعني ذلك بالضرورة أكثر من نصف عدد الأصوات أما الغالبية فتعني أكثر من نصف عدد الأصوات ـ المترجم.

ثلث الأصوات على الأقل في ثلثي الولايات. وإذا لم يتحقق ذلك، يشترط دستور ١٩٨٩ إجراء انتخابات ثانية يجب على المرشح الناجح فيها أن يحصل على ثلث الأصوات في أغلبية الولايات، أو عند عدم تحقق ذلك في الجولة الثانية، انتقاء الرئيس بالأغلبية البسيطة لعدد أصوات هيئة انتخابية تضم كل أعضاء المجلس التشريعي القومي ومجالس الولايات. وثمة أحكام مماثلة لتوجيه انتخابات الحكام.

طرأ تغيّر ثانٍ على النظام الانتخابي بسبب قرار الحكومة الفيدرالية في آب/أغسطس ١٩٩١ بإنشاء مناطق حكم محلي وليس مناطق انتخابية تستند على السكان، على غرار الدوائر الانتخابية الخاصة بمجالس الولايات التشريعية ومجلس النواب الفيدرالي، وبموجب هذا المخطط، الذي يهدف جزئياً إلى عدم تسييس إحصاء السكان، تقدم كل منطقة حكم محلي ممثلين إلى مجالس الولايات وممثل واحد للمجلس الفيدرالي، على حين أن يبقى مجلس الشيوخ الفيدرالي مجلساً أعلى يضم ثلاثة أعضاء من كل ولاية[١٠].

حسبنا أن نقول إن هذا الترتيب أفضى إلى نتيجتين مثيرتين للجدل. الأولى، وجود عدم توازن في تمثيل المجالس التشريعية يميل في غير صالح الولايات أو النواحي الكثيفة السكان، وبخاصة لاغوس. والثانية، تنامي الميل باتجاه عدم الاستقرار وثقل حركة المجالس التشريعية التي تضخّمت بسبب الضغوط الكوميونية المتواصلة التي تصعب مقاومتها من الناحية السياسية لإنشاء نواحٍ جديدة مع ما تحمل معها من مقاعد تشريعية.

اقتراحات للتغيير

يتواصل في نيجيريا اليوم جدال شديد حول أفضل السبل لتوفير تشارك السلطة على المستوى القومي. وقد ولّد هذا الجدال اقتراحات محددة يمكن أن تساعد في التعويض عن حدود النظام الفيدرالي، وأن تسلّط الضوء على المسار المنتظر للخطاب الدستوري والتطور في نيجيريا.

في العام ١٩٨٨، على سبيل المثال، دعت لجنة من المجلس التشريعي إلى إنشاء نيابة للرئاسة يشغلها ثلاثة أشخاص، كوسيلة لضمان تمثيل أكثر من مجموعتين إثنيتين في قمة السلطة التنفيذية الفيدرالية. غير أن الهيئة الكاملة للمجلس رفضت هذه الفكرة، على أساس أنها موجهة ضد الأقليات، ولأن القوانين القائمة بشأن

انتخاب الرئيس ونائب الرئيس اعتبرت كافية لتوفير شرعية بين إثنية عريضة، وبسبب القلق على حماية الروح الإثنية العامة للرئاسة مما اعتبره كثيرون في المجلس ادعاءات إثنية إقليمية شقاقية. ومع ذلك، لا تزال تتمتع تحويرات لهذا الاقتراح بدعم قادة الرأي الرئيسيين، بمن فيهم نائب رئيس الجمهورية الثانية ألكس أكويمي.

وثمة اقتراح لتعديل النظام الرئاسي الحالي، أكثر تواضعاً ولكنه يحظى بدعم أوسع، يقضي بتحديد مدة ولاية الرئيس والحكام بخمس أو ست سنوات غير قابلة للتجديد. ويفترض بذلك أن يكون له ميزة تقاسم السلطة على نطاق أوسع مع مرور الزمن، وإلغاء الانتهاكات التي تصاحب دائماً محاولات كسب التأييد الشعبي لإعادة انتخاب الرئيس. وعلى الرغم من أن المكتب السياسي للجنة مراجعة الدستور والجمعية التأسيسية أقرتا هذا الاقتراح بالإجماع. فقد تم إبطاله من قبل حكومة بابنغيدا التي قررت استمرار العمل بمدة الرئاسة البالغة أربع سنوات قابلة للتجديد، والمتبعة في الجمهورية الثانية.

وثمة تأييد آخذ بالتنامي في الأوساط البارزة في نيجيريا لإدخال نموذج رئاسي - برلماني على الطريقة الفرنسية، للمساعدة على موازنة القاعدة الإقليمية للسلطة التنفيذية الفيدرالية وتوسيعها. فقد اقترح على سبيل المثال الجمع بين رئيس مسلم شمالي منتخب شعبياً ورئيس وزراء جنوبي مسيحي، أو العكس، لتنفيس الاستقطاب الإقليمي الذي ابتليت به السياسة النيجيرية. غير أن ذلك قد يقود إلى ضرب من أزمة الشرعية التي حاصرت الجمهورية الأولى البرلمانية عندما وقع صراع على السيطرة بين رئيس الوزراء المسلم الشمالي والرئيس (الشكلي إلى حد كبير) المسيحي الجنوبي، في أعقاب الانتخابات البرلمانية المتنازع عليها في العام ١٩٦٤.

على الرغم من أن بابنغيدا ادعى مراراً عدم خرق النظام الرئاسي على الطريقة الأميركية في نيجيريا، فإن التغييرات الإدارية المؤقتة التي أعلن عنها في العام ١٩٩٢ تعتبر بمثابة تصديق ضمني على النظام الرئاسي البرلماني. فعلى حين أن بابنغيدا (مسلم شمالي) احتفظ بمنصبه كرئيس عسكري للبلاد، فقد سمي مسيحي من اليوروبا رئيساً للحكومة ورئيساً لمجلس (وزاري) انتقالي مكون من ٢٦ عضواً. يتوقف تأثير النموذج الرئاسي البرلماني على الهندسة الدستورية المستقبلية في نيجيريا وعلى منجزات التجربة المؤقتة أو عدم كفايتها. وحسبنا القول إن التجربة قد يكون انطفأ بريقها بسبب تنامي الشكوك من أنها مصممة لإدامة حكم بابنغيدا عبر مؤسسة

شكل من أشكال الحكم الثنائي العسكري المدني.

لقي أكثر الاقتراحات الخلاقية، وهو الذي يدعو إلى «حكومة إجماع وطني» معارضة شديدة من الحكومة وزعماء الحزبين. أذيع هذا الاقتراح في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ من قبل مجموعة من ١٣ سياسياً أوقفوا من العمل السياسي واعتقلوا في السابق، بمن فيهم سبعة كانوا حكام ولايات في الجمهورية الثانية. ويسعى الاقتراح إلى التعامل مع مشكلات الاندماج الوطني وتعزيز الديموقراطية وإعادة البناء الاقتصادي من خلال الإشراك الفعال لكل الأحزاب السياسية في حكم الفيدرالية. وفي هذا السياق يردد هذا الاقتراح صدى مقولة الراحل مورتالا محمد في العام ١٩٧٥ بأن الدستور النيجيري في المستقبل يجب أن «لا يشجع المعارضة الممأسسة للحكومة الحاكمة، وإنما يطور سياسة الإجماع وإنشاء حكومة تستند على كوميونة كل المصالح، لا مصالح أقسام من البلاد فحسب»[١١].

لقد طعن عدة مؤيدين لحكومة إجماع وطني بشرعية برنامج بابنغيدا الانتقالي وقدرته على الحياة بربط اقتراحهم بدعوات لعقد «مؤتمر وطني» على غرار المؤتمرات التي عقدت في عدد من دول وسط وغرب إفريقيا في السنوات الأخيرة. ويؤمل في أن يناقش مثل هذا المؤتمر الخطوط العامة للإجماع الوطني على المسائل الشائكة للبنية الفيدرالية والنظام الحزبي والنظام الرئاسي والمشاركة في العائدات والعلاقة بين الدين والدولة.

ربما تثار أسئلة مشروعة حول حكمة وملاءمة مخططات لحكومة ائتلافية أو مؤتمر وطني في الظروف الحالية. غير أن فكرة «سياسة الإجماع» تستبطن بشكل مفيد الحاجة إلى طبقة سياسية تحقق النزر اليسير الحاسم من التوافق على قيم أساسية، مثل حكم القانون والاعتدال السياسي والمسؤولية السياسية والانتخابات الحرة والنزيهة والتعامل العادل بين الإثنيات. ومن دون مثل هذا التوافق يصعب التفاؤل بشأن توقعات الديموقراطية الفيدارلية في نيجيريا حتى على المدى القصير.

الإصلاح السياسي والإصلاح الاقتصادي

إن الغرابة وعدم الانتظام والتوترات التي تضايق الفيدرالية النجيرية تنبع جزئياً من حكم الجنرالات. فخلال ٢٣ سنة مضت على استقلال نيجيريا، حكم البلاد نخب عسكرية سلطوية مركزية تولت السلطة بعد أن أساء السياسيون الفاسدون

والحمقى استعمال الإجراءات الدستورية والانتخابية. لم تعان الفيدرالية النيجيرية تحت الحكم العسكري من المركزية المفرطة والفوضى الناتجة عن الأعمال العشوائية للعداوة الإثنية والدينية فحسب، وإنما عانت أيضاً من الافتقار إلى مناخ يفضي إلى التعلم والمساومة والتكيف الدستوري وبناء الإجماع بين الطبقة السياسية.

غير أن إقامة نظام حكم مدني ديموقراطي مستقر ربما لن تتم، أو تساهم مساهمة فعالة في تقوية النظام الفيدرالي، دون إدخال إصلاحات مناسبة على الاقتصاد السياسي للبلاد. إن تماسك المشروع الفيدرالي في نيجيريا وتطور العلاقات السلمية بين الإثنيات قد تم تقويضها بما يسميه بابنغيدا «هواس تقاسم الكعكة» الذي يجعل من اقتصاد البلاد المستند على النفط «قناة مالية» مصممة لتوزيع الثروات على النخب الفئوية وناخبيها[١٢]. ولعل تزايد الصراعات المحتدمة على «السلطة السياسية [الفيدرالية] من أجل تزعم عملية تقاسم هبة النفط المستخرج دون عناء، والضغوط التي تمارس لإنشاء ولايات ومناطق حكم محلي جديدة تمثل أسوأ تعبير عن هذه المتلازمة[١٣].

لكن على الرغم من كل ذلك، خطت نيجيريا خطوات متقدمة منذ بداية الحكم العسكري نحو إقامة نظام فيدرالي فاعل نسبياً. ولعله لا توجد هنا شكوك على أن المصاعب الجمّة التي يرجح أن تعقب إبطال هذا النظام سوف تكون أكثر تكلفة بكثير من بذل الطاقات الخلاّقة اللازمة لإصلاحه. فإذا توصل زعماء البلاد إلى طرق لتعزيز العدالة بين الإثنيات وتنمية إحساس بالاعتدال السياسي وتوسيع الفرص أمام المجموعات والأفراد، فإن بحث نيجيريا عن نظام فيدرالي دائم بحق وديموقراطي بحق قد يصل إلى نتيجة ناجحة.

إن البحث عن نظام فيدرالي ذي قدرة أكبر على الحياة يجب ألا يركز فقط على تنويع القاعدة الاقتصادية للبلاد فحسب، وإنما أيضاً على إدخال إصلاحات على تقاسم العوائد يمكن أن تخفض الحوافز الذي تدفع باتجاه إنشاء ولايات ومناطق حكم محلي جديدة. مثال ذلك، إن وضع مخطط لتقاسم العوائد يقلص التشديد على المساواة بين الوحدات ويكافىء بعدل أكبر المساهمين الرئيسيين في الثروة الوطنية ويفرض على كل الوحدات المكوِّنة جمع نصف عائداتها من الداخل، ربما يقطع شوطاً طويلاً في تهدئة المطالبة بولايات وحكومات محلية جديدة، فيما يقوّم أيضاً بعض المظالم التي لحقت بالمناطق المنتجة للنفط.

وينبغي على زعماء نيجيريا أيضاً مواصلة تجربة استراتيجيات لموازنة السلطة وتوزيعها ومداورتها بين المجموعات المختلفة. لقد ترسخ مبدأ «السمة الفيدرالية» والتعبير غير الرسمي عنها ضمن النظام الحزبي (أي التقسيم إلى مناطق) بمثابة سياسات بناءة لتقاسم السلطة في نيجيريا. غير أنه يجب توخي الحذر لضمان ألا تضفي هذه السياسات الشرعية على سيطرة القوميات الكبرى أو تولِّد ذلك، أو تتجاهل الشقاقات غير الإثنية الهامة في المجتمع النيجيري. وربما يساعد الإشراك الحذر لهذه القوى غير الإثنية في ديناميات تقاسم السلطة على التقليل كثيراً من الفئوية المفرطة التي يراها كثير من النقاد في النظرية والممارسة الحالية للفيدرالية.

إلى جانب ذلك، ثمة حاجة إلى تنفيس الاستياء الإقليمي من الاستخدام المتواصل لمبدأ «السمة الفيدرالية» للترويج لإجراء إيجابي في التعليم والبيروقراطية. وسياسات الإجراءات الإيجابية في نيجيريا ليست مصممة بشكل أساسي لإفادة أقلية ضعيفة، ولكن لإفادة الشمال المسيطر، وإن يكن في وضع غير مؤات على الصعيد التعليمي. وقد رفضت الحكومة الفيدرالية مؤخراً توصية لجنتها بوجوب إبطال هذه الممارسات بحلول العام ٢٠٠٠. إن وجود برنامج فيدرالي لتوسيع الفرص التعليمية في الشمال وتحسينها من شأنه أن يكون أقل إثارة للضغائن من السياسة الحالية للإجراءات الإيجابية، التي يعتبرها معظم الجنوبيين تقسيمية وتقييدية وذات دوافع سياسية.

أخيراً تبرز الأحداث الأخيرة حكمة إيجاد مؤسسات تستطيع إثارة قدر يسير من الانسجام بين أعضاء الطبقة السياسية. وقد ظهر غياب مثل هذا الإجماع مؤخراً بفشل السياسيين في التوحد خلف الحزب الاشتراكي الديموقراطي وموشود أبيولا في أعقاب هجوم بابنغيدا في حزيران/ يونيو ١٩٩٣ على العملية الديموقراطية، وهو هجوم فتح بشكل مفاجيء مرحلة جديدة من الاستقطاب المدمِّر والقلق في البلاد. ويكمن التحدي الحاسم في استنباط بنى يمكن أن تعطي كل قطاع من الطبقة السياسية المدنية حصة في العملية الديموقراطية الوليدة. وقد يتطلب ذلك أكثر من استيعاب المعارضة السياسية والمصالح الإقليمية المختلفة في حكومة وطنية. بل إن ذلك ينطوي أيضاً على توزيع كثير من السلطات والموارد المتركِّزة حالياً بيد الحكومة الفيدرالية عموماً، والرئاسة الفيدرالية على وجه الخصوص. وبخفض حدة الصراع على السيطرة على الحكومة المركزية وتوسيع الفرص أمام الحكم الذاتي على مستوى الولاية ومستوى الحكم المحلي، تؤدي اللامركزية إلى تشجيع ممارسة الديموقراطية الأصيلة والفيدرالية الحقَّة في نيجيريا.

الهوامش

(١) Larry Diamond, «Nigeria: Pluralism, Statism, and the Struggle for Democracy,» in Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, eds., **Democracy in Developing Countries: Africa** (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), 65.

(٢) Brian Smith, «Federal-State Relations in Nigeria,» **African Affairs** 80 (1981): 373.

(٣) **Nigerian Tribune** (Ibadan), 24 September 1992, 1.

(٤) Ken Saro-Wiwa, «Federalism and the Minority,» **The Guardian**, 30 November 1992, 37.

(٥) Ibid.

(٦) **The Guardian**, 22 January 1992, 2.

(٧) Daniel Bach, «Managing a Plural Society: The Boomerang Effects of Nigerian Federalism,» **Journal of Commonwealth and Comparative Politics** 27 (1989), 234.

(٨) Otusegun Obasanjo, «The Nigerian Society and the Third Republic,» **The Guardian,** 14 March 1992, 9.

(٩) Balarabe Musa in **Citizin** (Kaduna), 29 March 1993, 12.

(١٠) Federal Republic of Nigeria, **Report of the Political Bureau** (Lagos: Federal Government Printer, 1987), 75-76.

(١١) «Address by the Head of the Federal Military Government at the Opening Session of the Consitution Drafting Committee on 18 October 1975,» in **Constitution of the Federal Republic of Nigeria 1979** (Kadona: New Nigerian Newspapers, 1981 reprint), 124.

(١٢) «Text of 1992 Budget Address by President Babangida,» **National Concord**, 1 Jannaury 1992, 111. إن الاشارة الى اقتصاد النفط بمثابة «قناة مالية» مأخوذ من C.S. Whitaker, «The Unfinished State of Nigeria,» in Richard Sklar and C.S. Whitaker, **African Politics and Problems in Development** (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1991), 269. See also Richard Joseph, «Class, State and Politics in Nigeria,» **Journal of Commonwealth and Comparative Politics** 21 (1983), 21-38.

(١٣) Izorda P.C. Asiodu, «The Political Economy of Fiscal Federalism,» **Daily Times,** 19 Februray 1993, 19, 36. انظر أيضاً: Lapido Adamokkun and John Kincaid, «The Ferderal Solution: Assessment and Prognosis for Nigeria and Africa,» **The Journal of Federalism** 21 (Fall 1991): 133-88.

كيف تكون الدولة إسلامية دون أن تكون مسلمة: النماذج المتعارضة للتنمية في ماليزيا

جوديث ناغاتا

الإسلام هو اليوم الدين الرسمي لأربع وعشرين دولة في العالم، ودين ما يزيد على ٩٥ بالمئة من شعوب المملكة العربية السعودية ومصر والعراق وإيران وباكستان وبنغلادش، والدين الغالب في إندونيسيا وتركيا العلمانيتين رسميّا. وتقل كثيراً الدول المعلنة إسلامية بشكل تام، فالواقع أكثر مراوغة من المثال. ويتمثل التحدي بالنسبة لبقية الدول المسلمة في كيفية ومدى التعبير عن هويتها وشخصيتها المسلمة دون أن تغيب عن بصرها مصالح الناخبين الآخرين في بلدانهم، ومصالح الدول المسلمة وغير المسلمة والسياسة الخارجية. وذلك يدعو كثيراً من الزعماء إلى التخطيط الخلاّق في الوقت المناسب، أي إلى مزيج من السياسات الفاعلة والمنفعلة والامتلاك التام للمهارات السياسية على إبراز عدة أدوار وصور مختلفة في محيطات مختلفة.

من المعالم الشائعة لعملية الأسلمة الميل إلى إلغاء التناقضات بين مستويات ومصادر السلطة المختلفة، عن طريق إعادة ترتيب الوحدة السياسية الإدارية تماشياً مع الدينية. ويمكن وصف ذلك من وجهة نظر المراقب الخارجي على أنه تسييس للدين، أما بالنسبة للمسلمين الذين لا يقيم إيمانهم حدًا واضحاً بين الدنيوي والديني، بما في ذلك في الحقل السياسي، فإن ذلك لا يمثل إلاّ خطوة باتجاه مثال الدولة الإسلامية.

إن كل الدول المتعددة الإثنيات والمتعددة الأديان التي يشكل فيها المسلمون الغالبية العددية والإسلام الدين الرسمي، تواجه تناقضات مبيَّتة في داخلها. ويتمثل البديل إما في سياسة الاستيعاب عن طريق اعتناق غير المسلمين للإسلام، أو في إنشاء مواطنية و/أو نظام منفصل للحصص، ومتدني المرتبة عادة، على غرار أهل الذمة في المجتمع المتعدد الذي يشكل مجتمع المدينة في زمن الرسول نموذجه الأولي. وقد سمح نظام المدينة المبكر الخاضع للتعاليم الإسلامية بحرية الممارسة الدينية لليهود والمسيحيين بوصفهم أهل كتاب. غير أن العجز السياسي كان كبيراً، ما وفر حماية مادّية محدودة فحسب، وتشجيعاً على اعتناق الإسلام، كما في إيران أو السودان. وتعتبر الدرجات المتعددة للمواطنية في معظم مقاييس العدالة وحقوق الإنسان الكونية ممارسات تمييزية غير مقبولة، ومن الصعب التوفيق بين نظام أهل الذمة وحكومة دستورية وسلطة قضائية مستقلة وسيرورة سياسية ديموقراطية ومنفتحة. وينبغي على الدول الإسلامية أو التوّاقة لأن تصبح إسلامية أن تتوصل عند التخطيط لمستقبلها إلى الإقرار بحتمية التحدي الذي تواجهه من الهيئات الدولية، فضلاً عن غير المسلمين الموجودين ضمن حدودهم.

ماليزيا: الوضع الدستوري والقانوني

تكشف صورة ماليزيا كدولة[١] عن عدد من الخصائص التي تبدو متباينة. فالإسلام هو دين الدولة الرسمي في ماليزيا، رغم أنها غير إسلامية، حيث يعتنقه ٥٢,٩ بالمئة من السكان، معظمهم من الملايين[٢]. ويشكل المهاجرون القسم الأكبر من السكان غير المسلمين، وجزءاً من إرث سياسات العمل الاستعمارية السابقة. ويكمن القسم الآخر من الإرث الاستعماري في بنية وشخصية الدولة التي صمّمت عند الاستقلال في العام ١٩٥٧. فحتى ذلك الحين، كانت الملايو، كما عرفت في ذلك الوقت، تتكوَّن من تسع سلطنات ملايية تقليدية، تخلى حكامها، بموجب معاهدات استعمارية، عن معظم سلطاتهم السياسية الحقيقية في مقابل دور رمزي كـ«رؤساء للدين والتقاليد الملايية» في ميادين نفوذهم. وبهذه الصفة صاروا رؤساء اسميين للمجالس الدينية الإسلامية التي تُعنى بإدارة قانون الشريعة وإصدار الفتاوى والإشراف على الأمور المتعلقة بأراضي الأوقاف والمواريث، كل في ولايته مستقلاً عن الآخر.

قبل التدخل البريطاني، كانت كل ولاية تمارس خليطاً من القانون العرفي الملايي

(أداة) وجملة من القوانين الإسلامية المنتقاة، التي تتجاوز في بعض الأحيان حقل قانون الأحوال الشخصية، وتتعداه إلى الإجراءات التجارية وأحكام السرقة وتعاطي الكحول والاعتداءات الجنسية وجرائم القتل. غير أنه لا يوجد سجل واضح على الإقرار بالقانون الجنائي الإسلامي أو الحدود قبل الاستعمار. وفي ظل الاستعمار البريطاني، كان هناك ميل إلى إضفاء الطابع البيروقراطي على المحاكم الدينية لهذه الولايات كوسيلة للإشراف، رغم أن التوحيد التام للمقاييس بينها لم يتحقق حتى اليوم. وكان التماثل الوثيق بين الإسلام والملكية والملايية أحد النواتج الباقية للسياسة الاستعمارية، حيث أصبح الناتجان الأولان رمزين للناتج الأخير في ثلاثية لا تنفصم عراها. أدى الاتحاد الذي نشأ عند الاستقلال إلى الجمع لأول مرة بين كل سكان الولايات الملكية الأصلية واثنتين من مستوطنات المضائق غير الملكية، في ظل دستور حدد فيه أن «الإسلام سوف يكون دين دولة الملايو، لكن لن يمنع أي شيء في هذه المادة أي مواطن من اعتناق ديانة غير الإسلام والمجاهرة بتلك الديانة وممارستها ونشرها، ولن يتعرض أي مواطن إلى فقدان الأهلية بسبب عدم كونه مسلماً (تقرير اللجنة الدستورية للاتحاد الملايي، ١٩٥٧ : ٩٩). في ذلك الوقت، كان مقصد واضعي الدستور أن يكون دور الإسلام «الرسمي» محصوراً أساساً بالغايات الاحتفالية والمناسبات العامة، وبخلاف ذلك يبقى الاتحاد دولة علمانية، كما أكد أول رئيس للوزراء، تونكو عبد الرحمن.

على الرغم من أن ذلك ترك إدارة القانوني الشرعي في المحاكم الدينية خاضعاً لسلطة السلاطين في ولاياتهم على حالها، فقد أوضحت المادة ٤(١) أن الدستور هو القانون الأعلى للاتحاد، وأن أي قانون يصدر بعد ذلك سوف يكون لاغياً إذا ما تعارض مع الدستور. وأوضحت المادة ٧٥ أيضاً أن كل قوانين الولايات يجب أن تتوافق مع القانون الاتحادي. وبالإضافة إلى ذلك، إذا ما تعارضت سلطات المحاكم الدينية والدنيوية، تخضع الأولى للثانية. ورغم أن التعديل الذي أجري في العام ١٩٨٨ على الدستور الاتحادي حدّ من بعض صلاحيات المحاكم العلمانية على التدخل في أمور الشريعة، فإن كثيراً من الالتباس لا يزال قائماً.

وفي إجراء لخفض تباين[٣] عمليات المحاكم الدينية والأحكام في الولايات المختلفة، أنشأت الحكومة الاتحادية منطقة اتحادية تحت إدارتها المباشرة تتعهد فيها مجلساً دينياً ومكتباً للشؤون الإسلامية تابعاً لدائرة الشؤون الدينية في مكتب رئيس الوزراء. وتحاول هاتان الهيئتان تنسيق الشؤون الدينية ذات الأهمية القومية، مثل

تواريخ شهر رمضان وتنظيم القوانين المتعلقة بالزواج وتعدد الزوجات والطلاق وزكاة المال.

وإلى جانب المحاكم الشرعية على مستوى الولاية، هناك نظام من المحاكم العلمانية يُعنى بكل نواحي القانون المدني الأخرى، بما في ذلك محاكم للأحداث ومحاكم أهلية. وعلى هذا المستوى، يوجد توافق تقريبي بين منصبي قاضي الصلح والقاضي الديني. وفوق هذه المحاكم، يوجد محكمتا استئناف، محكمة العدل العليا والمحكمة العليا، وليس هناك مكافىء شرعي لهما. وهكذا فإن أي استئناف لقرار شرعي أو ناشىء عن تنازع السلطات القضائية، على الأرض والملكية مثلاً، يجب أن يرفع إلى محكمة علمانية، رغم أنه يمكن استشارة الفقهاء المسلمين المناسبين. وتقع في إطار السلطات القضائية الشرعية قضايا الزواج والطلاق وشرعية الميلاد والأملاك العائلية والمواريث والشعائر الدينية والامتثال لها، بما في ذلك الصوم وإدارة الزكاة والصدقات والأوقاف والمساجد، عند جميع المسلمين. ويمكن اعتبار ذلك من الناحية العملية مكافئاً لقانون الأحوال الشخصية المدني.

وعلى العموم، تبقى القضايا الواقعة تحت القانون الجنائي الإسلامي (الحدود) خاضعة لسلطة المحاكم العلمانية، رغم أن بعض التعديلات التي أجريت في العامين ١٩٨٥ و١٩٨٨ نقلت إلى المحاكم الدينية بعض الجرائم الإضافية التي تستتبع أحكاماً أخف في القانون الجنائي الاتحادي، مثل شرب الكحول والزنا. ويمكن القول عموماً إن القسم الجنائي من القوانين الإسلامية في ماليزيا يقع بمجمله خارج سلطة المحاكم الدينية. ففي الإسلام، تشمل الحدود ستة أمور رئيسية هي: السرقة وقطع الطرق والزنا ورمي المحصنين والمحصنات والسُكر والارتداد عن الإسلام. ولتطبيق قانون الحدود كاملاً في أي ولاية ماليزية، ينبغي إجراء تعديل دستوري رئيسي، لأن بعض أحكامه وعقوباته «لا تتوافق» مع القوانين الاتحادية الحالية. وسوف نبحث المشكلات الأخرى أدناه.

بالعودة إلى التوزع الديموغرافي الإثني والديني للسكان الماليزيين، حيث يزيد عدد المسلمين قليلاً على خمسين بالمئة من مجموع السكان، وبالنظر إلى الضمانات الدستورية للحرية الدينية لغير المسلمين، نخلص إلى أن قانون الشريعة ينطبق فقط على نصف الماليزيين أو أكثر قليلاً. وفي الوقت الحاضر، يخضع المواطنون الماليزيون بصورة تفاضلية لنظامين منفصلين فيما يتعلق بالقانون الشخصي والعائلي، حيث يطبق على غير المسلمين أحكام الزواج والعائلة الاتحادية. ويستتبع ذلك ضرورة اتخاذ

قرار بشأن المسؤولية القانونية لغير المسلمين إذا ما أريد تطبيق القانون الجنائي الإسلامي بشكل تام، نظراً لعدم وجود تقليد في ماليزيا يتعلق بأهل الذمة. ولنفترض حدوث التعديلات الدستورية المطلوبة، فإذا ما حلت قوانين الحدود الإسلامية محل المحاكم والقوانين العلمانية، فإن ذلك يلغي مسألة النظم القانونية المتوازية أو المتداخلة أو المتنافسة، لكنه يخضع أيضاً غير المسلمين إلى قانون ديني غريب عنهم. بالمقابل يكفل بديل أهل الذمة لبعض غير المسلمين على الأقل[٤] درجة من الاستقلال الذاتي في الشؤون الدينية الداخلية والاجتماعية والأمن على النفس والممتلكات، لكنه لا يضمن مشاركتهم التامة في الشؤون العامة والسياسية للدولة، أو حقهم في مناصب لها سلطة على المسلمين. ولا شك في أن الكثيرين داخل البلد وخارجه سوف ينظرون إلى هذه الخطوة على أنها تخالف الحقوق الدستورية القائمة والحقوق المدنية الأساسية وحقوق الإنسان، وفق المعايير الدولية «الحديثة» السائدة اليوم. ويشكل العمل بقانونين جنائيين منفصلين تحدياً إدارياً محلياً، لا سيما أن المجموعات الدينية المختلفة غير منفصلة مناطقياً. وهكذا فإن حل أهل الذمة، على غرار النظام الحالي، يولّد مشكلات كبيرة بحد ذاته.

ثمة مشكلة رئيسية أخرى لتطبيق أحكام الشريعة في أي مكان. فهي تهدف إلى تنظيم النشاطات الاجتماعية والإنسانية كافة، من القوانين الشخصية إلى الجنائية، لكنها لم تقنَّن أبداً بشكل تام حتى الآن وفقاً للمدوَّنات القانونية العصرية. وقد أشار العديد من الباحثين إلى أن الشريعة مبدأ ومنهج، أو مجموعة منوّعة من التفاسير، أكثر من كونها نظاماً قانونياً. ويعزز ذلك الجدال الدائر حول ما هو إلهي وما هو إنساني، ويتمحور حول العلاقة بين القرآن والسنة، لا سيما عندما يتعارض الإثنان[٥]. ويوفر هذا الوضع آلاف الفرص أمام الفقهاء المسلمين من نفس المذهب[٦] للتحايل الديني على القرارات القانونية. وتواجه كل الدول الإسلامية القائمة وتلك التي تسعى إلى أسلمة أنظمتها القانونية مشكلات مماثلة، ومن ثم يحصل القانون الإسلامي على خصائص قومية مميّزة في كل دولة. أخيراً، ثمة مشكلة دائمة تناقش غالباً في الدوائر الماليزية وتدور حول مدى قدرة المجتمعات المعاصرة على التكييف الخلاّق للقوانين والعادات التي تطورت في السياق الثقافي والتاريخي الفريد لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع، مع حاجات وظروف جنوب شرقي آسيا في القرن العشرين[٧].

ماليزيا: المشهد السياسي

انشغلت الملايو/ماليزيا دون توقف منذ الاستقلال في عملية بناء الدولة وتعزيزها. وبقدر ما كانت البلاد تطمح لأن تصبح «دولة ـ أمة»، كان التركيز الوطني ينصب دائماً على الملايو، كما أن الدستور كرس أولية مكانة الملايو في عدد من القوانين والسياسات[٨]. وعلى حين أن خصائص الملايية المعرَّفة دستورياً ـ وفقاً للغة والعادة والدين (الإسلامي) ـ هي ثقافية أساساً، وبالتالي تسمح من الناحية النظرية باستيعاب المهاجرين والأقليات (في المكانة الملايية) وفقاً للمثال التقليدي، تحول آليات اجتماعية غير رسمية، من الناحية العملية، دون القبول التام لغير الملايين المؤهلين ثقافياً[٩]. ومن منظور آخر، يتطلب الدستور أيضاً أن يكون الملاييون مسلمين كشرط للاعتراف الإثني، ومن ثم يشكل الملاييون غير المسلمين شذوذاً قانونياً. وهكذا فإن الملايين هم الماليزيون الوحيدون الذين لا يتمتعون بحرية الاختيار الديني أو الممارسة الدينية، وهو ثمن يدفع مقابل المستلزمات السياسية الأساسية والحماية الإثنية. وبالتالي تبقى ماليزيا دولة متعددة ترتكز فيها الأحزاب السياسية الرئيسية على الإثنية أيضاً. يتكون الائتلاف الحاكم (باريزان ناسيونال)، الذي لا يزال يحكم بنفس الصيغة إلى حد كبير منذ الاستقلال، من المنظمة الوطنية الملايية المتحدة (أمنو) والاتحاد الماليزي الصيني (مكا) والمؤتمر الهندي الماليزي (ميك)، يضاف إليها أحزاب أخرى بين الحين والآخر. ومن بين الأحزاب المعارضة الدائمة حزب العمل الديموقراطي (داب) ذو الأغلبية الصينية، وحزب منشق عن أمنو يدعى سِمانغات ٤٦ ويقوده أمير ملايي، وحزب الشعب المتعدد الإثنيات والضعيف (أو حزب راكيات). ومن الأحزاب الرئيسية الأخرى المعارضة الحزب الإسلامي الملايي (باس)، الذي يُبقي أمنو دائماً متحفزاً من الناحية الأخلاقية والدينية، والذي يحكم حالياً بالاتحاد مع سمانغات ٤٦ ولاية كلانتان في شمال شرقي الملايو. عُنِيَ باس في سنواته الأولى، بدأ سنة ١٩٥١ كحزب المسلمين، بإعلاء المصالح الملايية، وكان حزباً إثنياً تضفي عليه الشرعية القوة الأخلاقية للإسلام. وفي هذه الهيئة، انضم لفترة قصيرة في السبعينيات إلى الجبهة الوطنية، وهو الائتلاف السياسي الذي يهيمن عليه أمنو. وهو اليوم يدين الشوفينية الإثنية باعتبارها شكلاً من أشكال العصبية، وأصبح من دعاة الدولة الإسلامية التي تحل فيها المبادىء الشاملة للعدالة (الإسلامية) محل التحيزات الفئوية. وفي السنوات العشرين الماضية، رفع باس عدد أعضائه على الصعيد الوطني بضم الزعماء السابقين

للحركات الإسلامية الناهضة التي برزت في أوائل السبعينيات، والتي كانت تفتقر دائماً إلى قاعدة سياسية مستقلة. وكثير من الزعماء الحاليين لباس كانوا أصلاً من الأعضاء المبعدين عن حركة انغاتان بليا إسلام ماليزيا (أبيم)، التي نشأت كحركة طالبية وطنية ملايية وتبنت فيما بعد موقفاً إسلامياً ينبذ الإثنية. لكن في العام ١٩٨٢ فاجأ أنور إبراهيم، مؤسس أبيم ونجمه، أتباعه والبلاد بتخليه عن الحركة التي أنشأها وانضمامه إلى أمنو، عدوه السابق. وبحركة واحدة زاد أمنو من مصداقيته الإسلامية، فيما فقدت أبيم معظم زخمها وتحوّلت إلى مؤسسة للنشر والتعليم تتبنى وجهة نظر دينية معتدلة تتوافق مع الموقف الديني العام لأمنو. ومن ثم انضم بعض أكثر أعضاء أبيم الناشطين والملتزمين إيديولوجيا إلى باس.

ويواصل باس، بوصفه الحزب الرئيسي الحاكم في ولاية كلانتان، معارضته لأمنو بروح جهادية من الاستقامة الدينية باعتباره حامي الإسلام في ماليزيا، وهو النقيض للبرنامج المادي الفاسد المزعوم للحكومة الاتحادية التي تستهويها إغراءات غرب «مسيحي/صهيوني» منحط. ويشجب باس علنا أهداف رؤية رئيس الوزراء للتطوير الصناعي الكامل بحلول سنة ٢٠٢٠ (تحت شعار، رؤيا ٢٠٢٠)، إلاّ أنه يعنى بوسائل تحقيق تلك الغاية بقدر عنايته بالغاية نفسها، وهو لا يبدي معارضة للنجاح الاقتصادي أو الغنى بحد ذاته. والمعركة العامة هي أخلاقية ولفظية بقدر ما هي جوهرية، وتتوقف نتيجتها بشدة على المهارات الخطابية والافتائية للعلماء الناطقين باسم كلا الجانبين.

إن البرنامج المباشر لحزب باس، بقيادة رئيسه الذي ينتمي إلى العلماء، هو إنشاء دولة إسلامية في كلانتان، «شرفة مكة». وهذا هو هدفه المعلن لكل ماليزيا في نهاية المطاف لو قدر لحزب باس تسلم السلطة على الصعيد الوطني. وقد أصبحت مسألة الدولة الإسلامية البؤرة الإيديولوجية الرئيسية للخلاف مع أمنو والمركز الاتحادي، فضلاً عن أنها تثير مسائل قانونية ودستورية خطيرة للبلاد ككل. ويعتبر كلا الفريقين نفسه حاميا للإيمان في كل سياسة عامة، في لعبة تدعى داخلياً «كغير منغافير»، أو شجب الواحد للآخر بوصفه كافراً.

أما وقد صار باس في السلطة في ولاية كلانتان منذ عام ١٩٩٠، فإن السؤال الذي يُطرح يتعلق بسبب تباطؤ الحزب في اتخاذ الخطوة الأولى في برنامج للأسلمة، وهو تطبيق قانون الحدود في مجال سيطرته.

لقد تحدى أمنو في مناسبات عديدة باس على أن يتبع خطابه بالفعل، رغم أن ذلك يتم عن طريق الإثارة والتحريض لأن كلا الطرفين يعرفان أن خطوة كهذه تتطلب تعديلاً دستورياً، تشارك في التصويت عليه كل الأحزاب الوطنية، بما في ذلك غير المسلمين. وتقدم باس ثلاث مرات بمسودة مشروع لإدخال قانون الحدود إلى مجلس ولاية كلانتان، آخرها في آذار/مارس ١٩٩٣. غير أن الاقتراحات كانت تسحب في كل مرة على «أساس تقني». ويدعي المتحدثون باسم باس أنه يلزم مزيد من الوقت لإطلاع غير المسلمين وتعليمهم في قضايا قانون الحدود، بل يوحون أن بعض المسلمين لم يبلغوا النضج الديني بعد، وأنهم بحاجة إلى مزيد من التحضير. فالتطبيق المبتسر يمكن مقارنته بمحاولة «تعبئة الماء في السلة» على حد تعبير باس في مطبوعته **حركة** (٢١ آب /أغسطس ١٩٩٢). وكلا الحزبين، باس وأمنو، يتجنبان المأزق بالحاجة إلى «مزيد من الدرس». (**حركة**، ٩ أيلول/سبتمبر ١٩٩٢). ولهذه الغاية، ينظم أمنو خبراءه الدستوريون والعلماء المتعاطفين في الوسط لإظهار التعقيد القانوني للمسألة التي يتعذر حلها بسرعة (**باريتا هاريان** ٢٦ آب/أغسطس ١٩٩٢). وتطرح حركة أبيم في مطبوعتها **الرسالة** (تموز/يوليو ١٩٩٢) مجموعة مفصّلة ومحترسة من الشروط المسبقة لتطبيق الحدود؛ وتعبّر عن قلقها بشأن حقوق الإنسان والعدالة وعن الحاجة إلى الدراسة المتأنية للكتب وضرورة إعداد الأمة وغير المسلمين لذلك، لكنها تترك للقراء استخلاص النتائج. ولكي يدعم أمنو أسلوبه الموزون، يقوم بتمثيله مجموعة من العلماء القادمين من جامعات محلية أو يعملون في المؤسسات الإسلامية التي تمولها الحكومة، والذين يميّزون تمييزاً دقيقاً بين «الإيمان بصحة الحدود وبين تطبيقها الصحيح» (**باريتا منغو** ١٠ آب/أغسطس ١٩٩٢)، ويرون ضرورة الانتظار حتى تتحقق كل الشروط المسبقة، ويرفضون اقتراحات المعارضة باعتبارها «حدود باس» لا «حدود الإسلام».

في الواقع، يبدو كل اللاعبين السياسيين العامين في الجدال الدائر في ماليزيا حول الحدود أنهم يراوغون في الكلام. ويحتمل أن تكون الحكومة الاتحادية راغبة في إبقاء كرة الحدود في الهواء حتى الانتخابات الوطنية التالية، على أمل أن يخسر باس سيطرته في كلانتان، وعلى افتراض أن زعماء باس، ومعظمهم من العلماء، غير مؤهلين بالقدر الكافي أو لا يتمتعون بالخبرة الإدارية للقيام بمغامرة غير مسبوقة.

ويتخوف بعض الملايين العاديين في كلانتان من التطبيق الكامل للحدود. فهم

مستعدون للقبول بتدابير مثل التشدد في فرض قوانين اللبس على النساء وإغلاق مؤسسات شرب الخمور والقمار، لكن ثمة شكوك حول قبول قطع أيدي السارقين ورجم الزناة. وفي مواجهة مثل هذه الأمثلة المألوفة، يطمئن دعاة تطبيق الحدود المشككين بأن مثل هذه العقوبات لن تطبق إلاً بعد تحقيقات مستوفاة، وأن المراد منها أن تكون روادع أكثر من كونها عقوبات. ومن ثم فإنها تقلل الجريمة، وأنها ليست أقسى من آثار أحكام السجن الطويلة وغيرها من عقوبات المحاكم العلمانية. ويتوَّج هذا النقاش بالمقولة التي ترى أن الحدود تمثل القانون الإلهي الذي لا يقبل التلاعب الإنساني. لكن القانون الإلهي لا يمكن تحديده بسهولة، ويتواصل الجدال الحيوي بين الباحثين الإسلاميين حول المبالغة في اعتبار الحديث مصدراً للإلهام القانوني وشرعية التفاسير التي تم تناقلها عبر القرون دون الرجوع إلى المصدر الأصلي.

المسألة الأخرى الملحة في الجدال حول الحدود تعنى بوضع غير المسلمين، الذين يمثلون في كلانتان أقلية لا تزيد على ثلاثة بالمئة. وقد أوضح باس أنه يريد أن تشمل قوانينه كل المقيمين في كلانتان بصرف النظر عن الأصل الديني أو الإثني، ولم يأت على ذكر أي حكم يتعلق بأهل الذمة. وقد عقدت جميع الأحزاب السياسية غير الملايية على كل المستويات العزم على إحباط مثل هذه الخطط من خلال الضغط الدستوري والسياسي في المركز، فيما انبرت الديانات الرئيسية غير الإسلامية أيضاً للدفاع من خلال المجلس الاستشاري الماليزي للبوذيين والمسيحيين والهندوس والسيخ.

ثمة بديل آخر صغير للوضع السياسي الراهن يستحق الذكر، ويشكل نمط حياة إسلامي مغاير، أكثر من كونه لاعباً سياسياً جاداً في ماليزيا. إنه دار الأرقم، إحدى حركات الدعوة المتبقية التي ظهرت مع ظهور أبيم في نهاية الستينيات. وتشكل الأرقم حالة فريدة في ماليزيا في محاولتها اتباع طريقة حياة المجتمع الإسلامي كما قضى بها الرسول. ويقيم الكثير من أعضاء الأرقم في مستوطنات منفصلة تركِّز على الكفاية الذاتية الاقتصادية، والحاجات المادية المقيّدة، والمساواة بين البشر من خلال إعادة توزيع المعاش، والعلاقات العائلية الدينية الصحيحة، بما في ذلك تعدد الزوجات. وتدير الأرقم مدارس وعيادات ومحال وشركات صناعية ومطابع، كما أنها تدير شبكات للتجارة والتسلية، وكلها تستند على المبادىء الإسلامية الحلال ولا علاقة لها بالمجموعات السياسية. ويمكن تقديم الأرقم

باعتبارها شكلاً غير مسيّس للوجود الإسلامي ولا تضمر أي خطط للاستيلاء على الحكم أو التعاون مع حكم مؤتلف مع الصينيين وغيرهم من غير المؤمنين. وقد تم التخلي عن فترة قصيرة من الغزل مع باس بعد بضعة شهور على بدئها.

وتكمن إحدى مصادر قوة الأرقم في الهداية بحماسة عن طريق الدعوة، وتقوم بذلك بأسلوب الطرق الصوفية، من خلال الاتصالات الشخصية على مستوى الناس العاديين، والاستمالة عن طريق المؤسسات التعليمية والزواج حيث يجتذب ذكور الأرقم زوجاتهم ويعيلونهم في مستوطنات مختلفة في ماليزيا وخارجها. ويبدو نجاح الأرقم متواضعاً إذا ما قيس بالأرقام فقط، حيث تضم ٦٠٠٠ عضو ومتعاطف في ماليزيا، وربما ٢٠٠٠ ـ ٣٠٠٠ آخرين في الخارج؛ أما من حيث النوعية، فإن معظم أعضائها هم من الخريجين الشبان المتعلمين والاختصاصيين الذين يتمتعون بالنشاط والحماسة. غير أن شخصيتها تعرضت للشبهة في نظر معظم الهيئات الدينية الاتحادية وفي الولايات الماليزية بسبب ادعاءات زعيمها، أستاذ أشعري، المسيانية، ومزاعم بعض الذين تركوا الأرقم عن الممارسات الشمولية و«السحرية» المنحرفة لزعمائها. وقد أدى ذلك إلى حظر عمليات الأرقم في كثير من أنحاء ماليزيا على أساس «البدعة» و«الميول الشيعية»، ما أجبر الأشعري على نقل مقره الرئيسي إلى جنوبي تايلند، وعلى تركيز أعمال التوسع على دول خارجية، في إندونيسيا والفيلبين والصين، وحالياً في مناطق آسيا الوسطى، لا سيما أوزبسكتان. وقد أدى سعي السلطات الدينية الماليزية، المدفوعة من قبل السلطات الاتحادية، للسيطرة على المعارضة الإسلامية المحتملة أو تقييدها إلى توجه حركة الأرقم إلى العمل السري أو إلى الخارج، حيث من الممكن أن يتعزز نجاحها السياسي غير الرسمي على المدى الطويل. وثمة سلاح آخر للحكومة داخل ماليزيا ضد المعارضة الدينية المتوقعة عن طريق تعريفها الخاص «للبدعة» وتطبيق ذلك عبر فتاوى العلماء والمحاكم الدينية.

ينبغي أن يتضح أنه لا يمكن المبالغة في دور العلماء، كأوصياء على الإسلام وحراس ومفسرين للذخيرة التاريخية والمعرفية، وهو دور ضروري لإضفاء الشرعية على أي سياسة رئيسية. فعلى مر السنين حملت أحكام العلماء المشهود لهم وتفاسيرهم التراث من جيل إلى الجيل الذي يليه وشكلت الأساس لدور استشاري للأنظمة السياسية. إن ذلك، بالإضافة إلى الاحترام العظيم الذي يكنُّه لهم جمهور المسلمين، منحهم سلطة سياسية وأخلاقية كبيرة، أي نوع من الطابور الخامس أو

السلطة خلف العرش. ولنيل معلوماتهم المميّزة وسلطتهم، تحتاج كل مجموعة إسلامية في ماليزيا إلى جماعة خاصة بها من المستشارين والمؤيدين العلماء. واليوم، أخذ عدد متزايد من العلماء غير الماليزيين من بلاد مثل باكستان وبنغلادش يحصلون على وظائف جديدة مربحة في الجامعةِ الإسلامية الدولية في كوالالمبور كمستشارين غير رسميين، على حين أن آخرين يعارون إلى المؤسسات الإسلامية للحكومة، مثل مؤسسة الدعوة الإسلامية. إن الاستشارية الدينية المهنية هي صناعة متنامية لها مستقبل واعد كما تكشف الأحداث في ماليزيا.

فيما يلي سوف أعرض لأكثر المسائل الحديثة إثارة للخصام فيما يتعلق بالاتجاهات الإسلامية للدولة الماليزية، وأشرح طريقة تقديمها وإضفاء الصفة القانونية عليها من قبل مختلف الفرقاء.

السياسة الاقتصادية

ذكرنا سابقاً أن الحكومة الاتحادية في ماليزيا ملتزمة بشكل صناعي - رأسمالي نشط من الحداثة يدفعها إلى التعاون مع دول الغرب واليابان. ولا توجد أدلة كثيرة توحي بأن باس يعارض التطوير من حيث المبدأ، لكن للإبقاء على معارضة فإن لديه الكثير مما يقول حول طريقة التطوير وآدابه. والأهم من ذلك أن كلا الحزبين يعتبران على حق من الناحية الدينية من قبل جماهيرهما، حيث لكل منهما علماؤه والسند الملائم من النصوص الشرعية.

لا ريب في أن حركات الدعوة في العقود الأخيرة قد خلفت أثراً لا يمحى على السياسة الاقتصادية، وبخاصة منذ انضمام أنور إلى أمنو، لكنها لم تخترها بأي حال. وفي العام ١٩٨٣، أطلق مصرف إسلامي بمشورة عربية، وأخذت حديثاً عدة مصارف خاصة توفر أقساماً منفصلة لتقديم خدمات إسلامية ومن «دون فائدة». وتبع ذلك إنشاء شركة تأمين (تكافل) إسلامية وصندوق توفير للحجاج تشرف عليه الحكومة، رغم أن بعض استثمارات الصندوق تجري في سوق الأوراق المالية العلماني. ورغم استقلالية مجالس الولايات الدينية في معظم قضايا الشريعة، فإن وزارة الشؤون الدينية الاتحادية تحاول اليوم تشجيع وتنسيق الدفع الكامل للزكاة التي نادراً ما كانت تدفع كاملة في الماضي من قبل الحضريين وغير المزارعين على الرواتب والأرباح التجارية والمدخرات في المصارف. غير أن بعض المسلمين الذين

لم تؤثر فيهم الدعوات إلى أفكار «العدالة والواجبات الإسلامية» يعربون عن مخاوف علمانية بشأن ما يعتبرونه ضريبة دخل مزدوجة. ومن المصادر الأخرى الخاصة لسلطة الولايات أراضي الأوقاف التي تبرع بها محسنون مسلمون للمساجد ورفاهة المسلمين. وقد كانت هذه الأراضي بمأمن تقليدياً من تحكم مكتب الأراضي، لكن وضع كثير من أراضي الأوقاف في المناطق الصناعية والحضرية المربحة قاد بصورة حتمية إلى ممارسة ضغوط من أجل «تطويرها»، على أساس أن الدخل الذي يجنى سوف يفيد المسلمين المعوزين أكثر من الحصيلة الضئيلة للتقديرات الحالية. وقد أثار ساكنو أراضي الأوقاف مقاومة عنيفة لمثل هذه الاقتراحات في مدن مثل بنانغ ومالكا، خوفاً من أن تكون خلف هذه المخططات مصالح غير إسلامية. غير أن الدلائل توحي أن المجالس الدينية المحلية في الولايات هي التي تتعهد هذه الخطط، بالاشتراك مع زملاء من التجار. وقد اختبرت قضية حديثة لأرض وقف متنازع عليها في بنانغ السلطة القضائية للمحاكم الدينية مقابل المحاكم العلمانية. وبعد التماسات، تم تسوية الأمر عن طريق المحكمة العليا التي قضت بأن للمجلس الديني سلطة قانونية على مثل هذه الأرض، لكنه لا يتمتع بحق تغيير المقصد الأصلي للتبرع (**New Straits Times**، ٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢). ومنذ ذلك الحين، أعلن المجلس الديني المهزوم بدعم من وزير المالية، أنور إبراهيم، عن إنشاء شركة مساهمة محدودة هدفها الوحيد تطوير الأوقاف. ولا شك أن المصير النهائي لأراضي الأوقاف يرتبط إلى حد كبير بسياسة أمنو.

لطالما اتهمت الحكومة الفيدرالية في سياستها الاقتصادية الجديدة بأنها أكثر موالاة للملايو من موالاتها للمسلمين. ويلتزم باس الآن أفكاراً أكثر شمولاً عن العدالة وإعادة توزيع الثروة خالية من وصمة العصبية الإثنية. ويرد أنور إبراهيم بسرعة على ذلك بالاعتماد على مؤهلاته عندما كان في أبيم، حيث كان مشهوراً بانتقاده لكل أشكال العصبية. وفي موقعه الحالي يعيد أنور إبراهيم تعريف خلق الثروة من خلال التطوير والنمو بأنه يعود بالنفع على كل المواطنين في هذا المجتمع المتعدد، بما في ذلك الفقراء من الأديان كافة، ما سمح له بوصف ميزانية الاستثمار الرأسمالي لعام ١٩٩٢ بأنها «إسلامية في روحها» (**New Straits Times**، ١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣).

كانت أحدث إضافة إلى السلاح الأخلاقي للحكومة الاتحادية إنشاء مؤسسة

التفاهم الإسلامي (إيكيم) في العام ١٩٩٢، وهي مستودع فكري ديني يرأسه سكرتير الحكومة في مكتب رئيس الوزراء. وقد أعيرت إيكيم نخبة من الأساتذة في الجامعات المحلية والعلماء. ومهمتهم إيجاد أرضية مشتركة بين المسلمين وغير المسلمين، الأكاديميين ورجال الأعمال، الملايين والصينيين والمستثمرين الأجانب، وإقناع الجميع بمحاسن السياسة الاقتصادية التي تتبعها الحكومة. ويعنى تصويرهم للإسلام بالحياة الدنيا والحياة الآخرة على السواء ويسعى لطمأنة غير المسلمين بأن سياسات الأسلمة التي تقوم بها الحكومة غير مؤلمة. ويدور أحد الموضوعات الرئيسية لإيكيم، في توجهها إلى جمهور المسلمين، حول السبب من وراء ارتباط معظم الدول الإسلامية اليوم «بالتخلف» ولماذا تنقل صورة سلبية إلى العالم (**أوتوسان ماليزيا**، ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢)، وأن هذا الانحدار قد ترك المسلمين عرضة للتأثيرات والهجمات اللاأخلاقية من الغرب. ولذلك يتحتم، من منظور عالمي، على المسلمين الماليزيين إعادة تلميع صورتهم بتشجيع التنافس والمنجزات في العلم والأعمال وكل التطورات الحديثة. وليس على المسلمين أن يخشوا من الحياة الآخرة فحسب، بل ينبغي عليهم أن يشددوا على حاجات الحياة الدنيا. وحتى العلماء يواجهون تحدي اكتساب المهارات والمعارف «الحديثة» والبقاء على اطلاع على المسائل المعاصرة مثل الإيدز والتطورات العلمية (**New Straits Times**، ٢٦ تموز/يوليو ١٩٩٢).

ولغير المسلمين، تتوجه الرسالة إلى «إصلاح المفاهيم الخاطئة وتهدئة المخاوف بشأن السياسات الإسلامية» كوسيلة لكي تنأى الحكومة وأمنو بنفسيهما عن الاتهامات بالتعصب (**New Straits Times**، ٤ تموز/يوليو ١٩٩٢). وقد عقدت إيكيم عدة حلقات دراسية للمستثمرين المحليين والأجانب، بمن فيهم ألمان ويابانيون، لشرح التزام ماليزيا بالتطوير وتقديم مخطط «الإدارة الإسلامية» والنصح بشأن معاملة الموظفين المسلمين (**Star**، ١٠ آذار/مارس ١٩٩٣). غير أن حدود التفسير في وجهة نظر إيكيم العالمية واسعة، فالمتحدثون باسمها يدّعون أنها ترتكز بقوة على القرآن والحديث، ومع ذلك تسعى لتكون شاملة. وقد أصبحت إيكيم، إلى جانب مؤسسات حكومية إسلامية أخرى المستشار الأخلاقي العام لمواطني ماليزيا المتنوعين، حيث تستخدم وسائل الإعلام المخصصة للحكومة للإعلان عن قضايا مثل العائلات السعيدة والاعتدال في الاحتفال بالأعياد وأخلاق التجارة والأعمال.

حدود الشريعة وحدود الأمة

غالباً ما يعم الخلط بين «القومية» الملايية والإسلامية في الخطاب السياسي الماليزي. فالدمج الدستوري بين الهوية الملايية والإسلامية الذي يقود إلى التعذر المنطقي لوجود ملايي غير مسلم، يوحي، عندما يجتمع مع المصاعب التي يلقاها الذين يعتنقون الإسلام في قبولهم من قبل المجتمع الملايي، بتميّز نوع من الإسلام الملايي. ويحصر الدعاة في حركات الدعوة نشاطاتهم إلى حد بعيد في أوساط الملايين. بالمقابل، يمكن أن تترجم الموافقة الضمنية الرسمية على اعتناق غير الملايين للإسلام على أنها محاولة لإنشاء أمة أكثر تعددية. وتنشط كذلك البرامج لهداية السكان الأصليين إلى الإسلام، رغم أن موجة اعتناق الإسلام التي سادت في السبعينيات قد خبت الآن[١٠].

ويواصل وزير المالية أنور إبراهيم اللجوء إلى المثل التي دعت إليها أبيم في أيامه عندما كان من أوائل الزعماء الملايين الذين يدعون إلى الوحدة من خلال الإسلام وحده[١١]. وفي السبعينيات يعيد العزف على موضوعة شمولية الإسلام التي تتوافق مع رؤية أوسع (وإن لم تكن قد تبلورت بشكل رسمي) لأمة أكبر وأكثر تنوُّعاً في ماليزيا. وقد يكون لذلك فائدة مزدوجة بعدم انتهاك الهوية الملايية وخفض «مشكلة» السكان غير المسلمين في عملية الأسلمة. غير أن تحويل المعتقد، سواء باعتناق الإسلام أو الارتداد عنه، يخلق مشكلات قانونية واجتماعية. وتنشأ هذه عندما تنقسم العائلات دينياً بسبب تحويل المعتقد وتضطر للجوء إلى المحاكم. وقد اشتمل عدد من القضايا الحديثة في ماليزيا اعتناق قاصرين للإسلام ضد رغبات أهلهم. وفي إحدى الحالات في كالانتان، تقدم الوالدان بالتماس إلى محكمة مدنية في الولاية بأن ابنتهم، البالغة سبعة عشر عاماً، لم تبلغ بعد سن الرشد (الدستوري)، ومن ثم فإن اعتناقها الإسلام غير جائز. وقد رفضت محكمة ولاية كلانتان الدعوى على أساس أن كل «شخص» يتمتع في ظل الدستور بحرية الدين، وبما أن الفتاة بلغت السابعة عشرة من العمر، فمن الواجب السماح لها بممارسة حقوقها. غير أن التماساً آخر إلى المحكمة العليا رجع إلى قانون الوصاية على الأطفال، وأيّد عدم بلوغ الفتاة سن الرشد ووافق على الالتماس. وفي حالات أخرى، نشأت تناقضات بين إقرار الشريعة بتطابق سن الرشد مع سن البلوغ وبين سن الثامنة عشرة بالنسبة للمحاكم المدنية.

وتنشأ مشكلات مماثلة عندما يرتد معتنق للإسلام عن الإيمان. فإذا كان الفرد متزوجاً، تتدخل الشريعة في بعض الأحيان لإبطال الزواج، على حين أن الزوج غير المسلم يلجأ إلى حماية القوانين المدنية وأحكام الزواج، ما يؤدي إلى نشوء مأزق قانوني. وعندما يتخلى معتنق للإسلام غير متزوج عن الإسلام، يعدّ ذلك ارتداداً بموجب قانون الشريعة، رغم أن المحاكم المدنية تدعم الحريات الدستورية للفرد والدين، ويؤدي ذلك أيضاً إلى صراع مرير. وقد تسيَّست قضية مطولة سنة ١٩٩٢ عندما عادت فتاة صينية لها من العمر ستة عشر سنة عن اعتناقها الإسلام وارتدت إلى البوذية فاتهمت بالارتداد. عند ذلك لجأ أهل الفتاة إلى مساعدة حزب سياسي صيني (داب)، ما حدا بحزب «باس» وعلماء آخرين إلى إطلاق سيل من التهم بأن «داب» وغيره من العناصر الصينية تآمروا بعرض مغريات مالية عليها للتخلي عن الإسلام (**حركة**، ٢١ آب/أغسطس ١٩٩٢)، وأتبع ذلك بمزيد من «الكشف» لائحة بالرشاوى في حالات أخرى مماثلة لإغراء معتنقي الإسلام بالتخلي عن الإسلام (**حركة**، ٢١ آب/أغسطس ١٩٩٢). وأثار ذلك سلسلة من المزاعم المضادة ساقها مسلمون جدد آخرون بشأن انعدام الاهتمام أو الإرادة الطيبة أو خدمات المتابعة التي تقدمها جمعيات معتنقي الإسلام أو المجتمع الملايي عامة (**Star**، ٢٤ آب/أغسطس ١٩٩٢).

وتتولد انفعالات أكثر حدة بين الملايين حول فكرة الارتداد. فالارتداد يقع تحت طائلة قانون الحدود، ولم ترفع دعوى بهذا الشأن أمام القضاء حتى الآن. كما أن هناك من الناحية الفقهية خلافاً بشأن الجزاء المناسب للمرتد. فبعض الفقهاء يؤيدون عقوبة الموت استناداً إلى الحديث النبوي الذي يوصي بذلك، ويشير آخرون إلى أن القرآن نفسه ليس حاسماً في هذه القضية، ما يعني ضمناً أن العقاب يطبّق في الحياة الآخرة. غير أن الارتداد بالنسبة للملايين يجمع على الصعيد الاجتماعي بين الإثم الشائن والتخلي عن الوضعية الملايية (بالجمع بين القانونين الإلهي والدستوري). وقد أدت تقارير حديثة عن قيام طلاب ملايين بالتخلي عن الإسلام من خلال الزواج إلى إثارة تعبئة واسعة من قبل وزارة الشؤون الدينية ودوائر الشؤون الدينية في الولايات، بدعم شعبي ملايي واسع، لإبطال مِنَح المرتدين وفرض عقوبات قاسية (غير محددة)، والتحقق في المستقبل من الإعداد الديني الشامل لكل الطلاب الذين ترعاهم الحكومة (**New Strait Times**، ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٩٢؛ ١ تموز/يوليو ١٩٩٢). ولا غرو في أن «باس» استغل الوضع

للتنديد «بأمنو» على موقفه الذي يطلق الحرية الدينية للحاصلين على المنح. وفيما تجري المحاولات لرسم طريق بين الأحكام الدينية، والقانونية، لا يظهر حلٌ واضح، باستثناء عدم ظهور ميل محدد باتجاه دولة إسلامية.

ومن النتائج المتفرعة عن فصول الارتداد والنقاش الدائر حول الحدود تعزيز الأعمال العدائية الموجهة ضد البعثات التبشيرية المسيحية والتقييد على نشاطاتها، وتنامي الاستقطاب بين المسلمين وغير المسلمين في ماليزيا.

إن الجمهور الآخر الذي تخاطبه الحكومة والدوائر الدينية الرسمية هو السكان غير المسلمين. فطالما بقيت ماليزيا ديموقراطية برلمانية، يبقى تنفيرهم أو إخضاعهم غير وارد. ويرسل الائتلاف الديني القائم بين البوذيين والمسيحيين والهندوس والسيخ في ماليزيا وفوداً إلى مختلف الوزراء والأحزاب السياسية بانتظام، لكنه أبلغ من قبل «باس» أنه نظراً لأن الديانات الأخرى لم تحدد العقوبات الخاصة بها على الجرائم التي يشملها قانون الحدود، فإنه يفترض بهم اتباع العقوبات المفروضة داخل الولاية التي يقيمون فيها. بل إن بعض أعضاء البرلمان المسلمين «المعتدلين» يوحون بأنهم سوف يعدّون كفاراً أو مرتدين، إذا ما صدّقوا علنا ضد قوانين الحدود.

المَلَكِيَّة

في الدولة الإسلامية التقليدية، كان ينتظر أن يكون الحاكم مسلماً مثالياً يراعي أحكام الشريعة. ويتجسد الحاكم النموذجي المفضل عند الماليزيين في الخلفاء الراشدين الأربعة (٦٣٢ ـ ٦٦١ م)، لا سيما الخليفة عمر الذي اشتهر بإقامة العدل والقسطاس على المسلمين وغير المسلمين على حد سواء.

تجمع ماليزيا في فترة ما بعد الاستقلال الديموقراطية البرلمانية مع ميراث من تسع سلطنات، ينتخب واحداً من سلاطينها ملكاً على ماليزيا كل خمس سنوات. وتكمن القوّة الحقيقية للسلاطين، إلى جانب دورهم كرؤساء للدين كل في ولايته، في تمثيلهم الرمزي للهوية والقوة الملايية، على اعتبار أن الملايين هم الشعب الأصلي والمسيطر. غير أن الملكية الدستورية تحتفظ ببعض السلطات الاعتباطية التي يرى البعض أنها من مخلفات العصر «الإقطاعي». فالولاء لشخص الملك والزخارف المستفيضة المستقاة من الطقوس والألقاب السابقة على الإسلام، تقود الآخرين إلى القول «إننا نخاف الملك أكثر مما نخاف الله». بل إن الفقرة ١٨١ (٢) من الدستور تؤكد عدم جواز اتخاذ أي إجراءات قانونية ضد حاكم ولاية بصفته الشخصية، ما

يعني أن الحكام هم في الواقع فوق القانون.

وقعت في العقد الأخير عدة حوادث تشمل تصرفات لا اجتماعية وفاسدة بل إجرامية ارتكبها بعض الحكام[١٢]. وبلغت أخيراً حد الأزمة في العام ١٩٩٢. وقد بلغت ذروتها بإدخال تعديل دستوري في البرلمان لإزالة الحصانة القانونية التي يتمتع بها السلاطين. وكان رئيس الوزراء، وهو الأول في ماليزيا الذي ليس له خلفية أرستقراطية أو ملكية[١٣]، ملتزماً بقوة بهذا الإجراء، رغم أن الناقدين يزعمون أن هذا التدبير يقوي من صلاحياته. ورغم دور السلاطين الرسمي كرؤساء دينيين، فقد استُهدفت أنماط حياة السلاطين وشخصياتهم التي أعلن عنها حديثاً بالنقد باعتبارها «إقطاعية» و «غير إسلامية» و**New Strait Times**، ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣). ومن ثم فإن هؤلاء السلاطين غير جديرين بمناصبهم وبلقب باغيندا، الذي يطلق أيضاً على النبي.

وقد أصدر المفتون ومجالس الفتوى في عدة ولايات بيانات ترى أن تجريد السلاطين من حصانتهم القانونية يتفق مع القانون والعدالة الإسلاميين، كما أكد مجلس علماء باس على أن الملوك ليسوا فوق القانون، وأن الجميع متساوون أمام الله (**Malaysian Business** ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣). غير أن باس صوّت ضد التعديلات الدستورية لإبطال الحصانة الملكية عندما أجري التصويت البرلماني الأخير، لأسباب سياسية أيضاً. وفي هذه المناسبة، جاء الضغط من شريك باس في الائتلاف الحاكم لولاية كلانتان، سمانغات ٤٦، الذي اتفق أن زعيمه هو عم السلطان الحالي لكلانتان، والذي أصبح متورطاً شخصياً في الجدال الدستوري القائم. وفي التصويت البرلماني الأخير، تغيب كل أعضاء البرلمان التابعين لسمانغات عن حضور الجلسة. وفي هذه الأثناء، عمد كثير من السلاطين إلى مناشدة «شعبهم» باسم الإسلام لتزكية أنفسهم. وقام العديد منهم بزيارات لا سابق لها إلى المساجد المحلية لأداء صلاة الجمعة ودعوة الرعايا إلى صلوات خاصة واحتفالات في القصر، بغية خلق انطباع عن وحدتهم وتضامنهم أمام الله. ورغم أن اللغة كانت دينية، فإن موضوعة أخرى غير معلنة تتعلق بنوع آخر من الوحدة، الملايية، كانت حاضرة أيضاً. ومرة أخرى يصعب من الناحية العملية فصل العواطف الوطنية عن العواطف الدينية، ويبقى هناك بقية من السلطة الملكية التي لا يمكن لأي إصلاح دستوري إزالتها. غير أن المسألة أكثر وضوحاً بالنسبة للحكومة الاتحادية: إن شرعية الدولة الماليزية هي شرعية علمانية بالكامل، رغم أن كثيراً من سياساتها وخصائصها

تقدم في عباءة إسلامية. وفي ابتعادها الأخير عن الملكية، أعيد تعريف حقوق الشعب بمفهوم مدني دستوري، يلعب فيه الإسلام دور آلية تسوية اجتماعية وسياسية.

الخلاصة

على غرار كثير من الدول التعددية أو المتعددة الثقافات، ينبغي على ماليزيا أن ترسخ صورتها وهويتها الأصلية. فقد كان الاهتمام منصّباً، حتى أواخر الستينيات، على تعريف الملايية وتعميمها، ودعمت السياسات الاقتصادية اللاحقة هذا الهدف. ورغم أن اللغة والثقافة الملايية وحزباً سياسياً ملايياً تهيمن على كثير من نواحي الحياة العامة في ماليزيا اليوم، فإنه لم يتم تشجيع استيعاب الملايية للسكان المهاجرين، حتى من خلال اعتناق الإسلام.

لا يمكن تصور الملايية من دون الإسلام، لكن العلاقة بينهما تخضع لإعادة التعريف بشكل دائم. فقد أعيد تعريف العلاقة في السبعينيات عن طريق حركات الدعوة التي دفعت الإسلام إلى مركز الصدارة باعتباره الدعامة الأكثر وضوحاً للهوية الملايية، لكنها أطلقت أيضاً ردوداً من قبل الدولة وأمنو على شكل اهتمام عام أكبر بالإسلام.

تمثل الدعوة قضية رئيسية محيِّرة للمسلمين الملايين. فالدعوة في ماليزيا تعمل كشكل من أشكال التحويل الداخلي إلى الإسلام، ومن ثم فقد عززت الحدود بين الملايين وغير الملايين وسلطت الأضواء على أن الملايين لا يتمتعون بحرية الاختيار الديني، كما يشهد على ذلك الاهتمام مؤخراً بالارتداد عن الإسلام. بالمقابل، كانت الدعوة تجربة تربط الملايين بالمجتمع الديني الدولي من خلال شبكاتها في الخارج. وهكذا فإن الهوية الإسلامية العالمية بالنسبة للملايين الذين لا زالوا نشطين في مثل هذه الحركات، مثل دار الأرقم وحتى بعض أعضاء باس، لها الأسبقية على المواطنية المحلية بما تحمل من مخاطر العصبية المزعومة.

أما بالنسة للحكومة الاتحادية، فإن الطريق إلى هدف التحديث الاقتصادي بحلول عام ٢٠٢٠ دونه عقبات وطنية ودينية على السواء، وللتغلب عليها يجب أن تبدو كأنها تنضم إليها وتؤيدها، ولو رمزياً في بعض الأحيان. وقد قاد ذلك إلى تنافس على الصوابية والمصداقية الدينية بين أمنو وباس يدفع الأول إلى إظهار شخصيته الإسلامية، دون أن يقع في شراك «الأصولية» أو «التعصب» الذي يخيف المستثمرين

أو المطوِّرين أو غير المسلمين. ولإدارة هذا التوازن الدقيق، تعتمد الحكومة الماليزية كثيراً على زعامة أبيم المنضمة إلى عضويتها وعلى مجموعة منتقاة من الباحثين المسلمين والعلماء، وعلى دوائر الشؤون الدينية الاتحادية التي أنشأتها، وعلى خدمات العلاقات العامة التي تقوم بها إيكيم.

ولا يستتبع ذلك بالضرورة أن الوعي الملايي أو الإسلامي المنبعث مضاد للحداثة. فهما ليسا طقوساً هامدة سابقة للحداثة ولا قوى جذرية لا تتماشى مع الزمن. بل كلاهما قوى في عملية مستديمة من إعادة تكوين الأحداث حولها والتكيف معهما. وهما يشكلان عملية التحديث الاقتصادية والسياسية ويتشكلان بها. والملاييون اليوم هم نتاج السياسة الاقتصادية الجديدة بقدر ما هم صانعوها، وتتركز الهوية الملايية على أساليب الحياة الجديدة البورجوازية والاستهلاكية. ومع ذلك، فإن أمنو والحكومة التي تغذي هذا المجتمع تعتمد أيضاً على أصواته، ومن ثم ينبغي عليها أن تتابع سياساتها الإيجابية. غير أن الهجمات الحديثة التي شنتها الحكومة الاتحادية على الملكية الملايية تعتبر تحوّلاً جريئاً وغير مسبوق، لا في اتجاه التحديث القانوني والدستوري فحسب، بل أيضاً في علاقتها الرمزية بالهيمنة الملايية. حيث تتحول الاستعارات العامة من المجالات الملايية إلى الإسلامية.

يحتفظ أمنو بسيطرته الكبيرة على الذراع الإدارية للدولة، وذلك عن طريق الإمساك بالمفتاح الدستوري. فالدستور العلماني هو الحصن القانوني في وجه قيام باس بتطبيق قانون الحدود من طرف واحد في كلانتان، رغم أنه يسمح لرئيس الوزراء بإطلاق إشارات لفظية ملائمة دون مخاطرة سياسية كبيرة. كما أن الدستور يحمي حقوق الأفراد وحرياتهم، بما في ذلك أولئك المنتمين إلى أقليات إثنية ودينية والنساء. ويستند جزء كبير من نجاح الحكومة في إدامة برامج التطوير التي تقوم بها (وسلطتها) على إدارتها للنظام القانوني، بما يحمل من تراث معقد من التضاربات والتداخلات بين المحاكم العلمانية والدينية. غير أنه يبقى هناك كثير من الشكوك والثغرات القانونية، حتى فيما يتعلق بتعريف حدود الأمة، في الحالات الحدّية للذين يعتنقون الإسلام والزيجات المختلطة والمرتدين، التي تختبر حدود المجتمع المتعدد الأديان.

يمكن حل مثل هذه الشذوذات في المحاكم والأحكام والوضعية الدينية بالتطبيق الاعتباطي وغير الغامض لدولة إسلامية، وهو حل يحبِّذه باس في كلانتان. لكن المؤثرات الاجتماعية والقانونية لمثل هذه الخطوة سوف ينشأ عنها مظالم من نوع

مختلف وتمحو شخصية وجوهر الديموقراطية البرلمانية الدستورية المتعددة الإثنيات، مع ما ينطوي على ذلك من تغيير لحياة نحو ٥٠ بالمئة من السكان، أي غير المسلمين. وبرغم كل الخطاب المعارض لباس، من الواضح أنه لم يعدّ بعد مخططاً تفصيلياً لنموذج الدولة الإسلامية التي يريد وقانون الحدود. إن طريق الدولة الإسلامية للاستيعاب والانسجام سوف يهدد برنامج التطوير الاقتصادي للنظام القائم وقاعدة قوته وسلطته.

في الوقت الراهن، يبدو أن مسار تطور ماليزيا في المستقبل المباشر مرتبط بتسوية متابعة التحديث تحت عباءة الصوابية الإسلامية، والمصادقة على صحة كل سياسة رئيسية عن طريق العلماء والمتحدثين الدينيين الملائمين. ويتطلب هذا الأسلوب الجمع المستحيل تقريباً بين مناشدة المستثمرين الأجانب والحفاظ على صورة دينية معصومة بين مجموعات المصالح السياسية والدينية المتنوعة في البلاط. ويتطلب تحقيق هذا التوازن درجة كبيرة من السلطوية في الممارسة، ولكن سلطوية من نوع مختلف عن تلك التي تتصف بها دولة إسلامية. وتستخدم الدولة العلماء من أجل أهدافها الخاصة، لكنها تمتنع عن مقاسمتهم السلطة. إنها مهمة مليئة بالتناقضات. وهي مألوفة في الدول السائرة على طريق الإسلام، كما تشهد على ذلك حالة باكستان[١٤].

إن اتجاه الأسلمة في ماليزيا يشبه كثيراً شكلاً من أشكال تطور الدين المدني، حيث يضفي الدين الشرعية على كثير من سياسات الدولة وإجراءاتها. ويتفق في ماليزيا المعاصرة أن ذلك يتخذ شكلاً «حديثاً» تماماً للإسلام، في تنافسه مع أشكال الإسلام الأكثر «أصولية» في باس وبعض حركات الدعوة المتبقية. إنه يمثّل حالة من الاستقرار الملتبس وربما المؤقت، التي تكون دائماً عرضة لعدم الاستقرار نتيجة تغيرات غير متوقعة على المسرح السياسي المحلي أو في العالم الإسلامي الأوسع.

الهوامش

(١) يضم الاتحاد الماليزي اليوم شبه جزيرة الملايو التي تتكون من تسع ولايات ملكية ملايية أصلية، زائد مستوطنات المضائق سابقاً في بنانغ ومالكا وولايتي سباه وساراوان في ماليزيا الشرقية اللتين انضمتا إلى الاتحاد في العام ١٩٦٣. وبعد سنتين على قيام الاتحاد، انسحبت سنغافورة سنة ١٩٦٥، ما أنقص نسبة السكان غير الملايين كثيراً. ولن يعمد هذا الفصل بسبب ضيق الحيّز إلى بحث ماليزيا الشرقية التي يختلف تاريخها الاستعماري وشخصيتها الديموغرافية والسياسية والثقافية كثيراً عن تلك الخاصة بالملايو.

(٢) نظراً لتأخر صدور نتائج إحصاء سنة ١٩٩١، فإن إحصاءات السكان المتوفرة هي تلك المجراة في الثمانينيات. في ماليزيا الغربية تتكون النسب الإثنية من ٥٥ بالمئة من الملايين و ٣٤ بالمئة من الصينيين و ١٢ بالمئة من الهنود وواحد بالمئة من إثنيات أخرى (ولا تشير التحديثات غير الرسمية إلى حدوث أي تغييرات رئيسية). ومن المهم الإشارة إلى أن نحو ٤ بالمئة من المدرجين على أنهم«ملاييون» هم في الواقع من السكان الأصليين غير المسلمين. ويشكل المسلمون ٨ بالمئة من الهنود، على حين أن غير المسلمين يتشكلون من ٢٩ بالمئة بوذيين/ طاويين و ٧ بالمئة هندوس و ٧ بالمئة مسيحيين و ٢ بالمئة «ديانة شعبية» وواحد بالمئة من ديانات أخرى و ٢ بالمئة «من دون دين» (دائرة الإحصاءات ١٩٨١).

(٣) بعض هذا التنوع ناتج عن تفسيرات متغايرة لأحكام صادرة عن قضاة محليين، وعن فتاوى متراكمة في كل ولاية. أما الولايتين اللتين ليس لهما حكام بالوراثة (بنانغ ومالكا) فإنهما يداران في الشؤون الدينية من قبل ملك ماليزيا مباشرة.

(٤) إن مثل هذه الامتيازات لا تنطبق إلا على أهل الكتاب، أي المسيحيين واليهود. ومن ثم على الذكور البالغين فحسب. وتوجد فئة ثالثة من «غير المؤمنين». ومن غير الواضح إذا ما كانت البوذية والهندوسية في ماليزيا مصنفة وفقا لذلك، أو أنهما بوصفهما من الديانات ذات الكتب المقدسة تميزان عن الطاوية والأشكال المحلية من «الأرواحية». والفئة الأخيرة تفوق مجتمعة عدد الكتابيين أو المسيحيين.

(٥) الشريعة منهج وأسلوب أكثر من كونها مجموعة قوانين بالمعاني التالية. أولاً، في المصادر الأولية، أو القرآن، يمكن القول إن ٨٠ آية فقط من أصل ٦٠٠٠ لها دلالات قانونية مباشرة. ثانياً، بعض هذه الآيات متناقضة، وبخاصة عندما تؤخذ بالترافق مع الحديث أو السنة، (مثال ذلك، حول الجلد أو الرجم فيما يتعلق بالزنا، أو القتل أو غيره من العقوبات للردة). ثالثاً، إن نمط التطبيق من خلال تفسير فقهاء المذاهب المختلفة أدى إلى تنوع التفاسير والمقاربات القانونية؛ ويرى بعض الفقهاء أن إعادة التفسير المتواصلة على ضوء تطور المجتمعات أمر مستحب، على حين أن آخرين يسعون إلى إعادة بناء ظروف المجتمع الإسلامي الأصلي في القرون الأولى بعد النبي بمثابة أسوة دائمة بصرف النظر عن تغير خصائص المجتمع والثقافة. أما فيما يتعلق بالحديث، فتجدر الإشارة إلى أن هذا السجل لم يتم جمعه بصورة نهائية إلا بحلول القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين)، ما يقيّد صلاحيته باعتباره كلام الله أو الرسول في القضايا القانونية. أخيراً. على كل الفقهاء والعلماء الدفاع عن مصداقيتهم القانونية وسلطتهم بتوسل إسناد ديني/ ثقافي معترف فيه، وقد سمح ذلك ببروز مذاهب وأحكام مختلفة في الواقع. وهكذا تباينت على مر السنين الأحكام القانونية الإسلامية بين دولة وأخرى، كما بين السعودية وليبيا والسودان، وبين المحاكم الدينية

المحلية في الولايات في ماليزيا.

(٧) ينتمي الملايو رسمياً إلى المذهب الشافعي من بين المذاهب الرئيسية الأربعة المعترف بها عند السُّنة، على حين أن أقلية صغيرة من المسلمين الهنود تتبع المذهب الحنبلي.

(٨) سادت حتى أواخر القرن التاسع الميلادي مرونة كبيرة في التفسير والابتكار القانوني على شكل أحكام لا سابق لها في الشريعة (الاجتهاد). وبعد تلك الفترة، حل «جمود». (إجماع)، صاحبه تمسك ميكانيكي بالممارسة القائمة، وازداد تأسليه باسم الإسلام «الأصولي».

(٩) يحكم ماليزيا ائتلاف سياسي، الجبهة الوطنية، فيه حزب رئيسي، المنظمة الوطنية المتحدة للملايين، ويكون رئيسه عادة رئيساً للوزراء. ولغة البلاد الرسمية هي الملايية، ويزداد التحام جو الثقافة والأخلاق العامة بالطباع الملايية والإسلامية، على حين أن رموز الملكية ومؤسساتها تذكِّر دائماً بالهيمنة الملايية. وفي الفترة الممتدة بين ١٩٧٠ و ١٩٩٠، ضمن البرنامج العام للعمل الإيجابي، الذي يعرف بالسياسة الاقتصادية الجديدة حصصاً مؤاتية للملايين في كثير من الميادين التعليمية والمهنية، فضلاً عن مساعدة مالية خاصة في كثير من قطاعات الاقتصاد. وقد جدد هذا البرنامج، مع بعض التعديلات الطفيفة في العام ١٩٩١ ليصبح سياسة التطوير الجديدة، ولم يعكس الاتجاه نحو رأسمالية الدولة.

(٩) ينعكس ذلك في وضع غير الملايين الذين يتقنون اللغة الملايية والذين يراعون كثيراً من العادات الملايية على غرار النخب الملايية والذين اعتنقوا الإسلام، ولكنهم مع ذلك يهمّشون في الغالب باعتبارهم «شركاء جدداً» أو باعتبارهم شذوذات دائمة في جمعيات منفصلة (صينية) للمتحولين إلى الإسلام. ورغم مواصلة التشجيع الضمني للتحوّل إلى الإسلام، لا يزال التكفل بالدعم المعنوي وغيره قليلاً نسبياً للمتحوِّلين إلى الإسلام في حياتهم كمسلمين غير ملايين، ولم يؤد وجود منظمة جديدة لرفاهية المسلمين، بتوبوهات كيباجيكان إسلام ماليزيا (بيركيم)، إلى عمل الكثير لتوضيح منطقة اللايقين هذه أو التخفيف منها.

(١٠) في أوائل السبعينيات، حاول عدة آلاف من الصينيين، لا سيما في المناطق المدينية من ماليزيا الغربية، اتباع طريق التحوّل إلى الإسلام لبلوغ الوضعية الملايية، على أمل تحقيق بعض الشروط المسبقة التي تتطلبها السياسة الاقتصادية الجديدة. وفي ذلك الوقت، كانت الجمعية الإسلامية للمتحولين إلى الإسلام، بيركيم، تدعم ذلك بقيادة مؤسسها النشط، ورئيس وزراء ماليزيا الأسبق، تونكو عبد الرحمن. وفي الوقت نفسه، استغل وزير ملايي متحمس في ولاية سباه في ماليزيا الشرقية موارد الولاية وسلطتها لرعاية تحوّل عدة آلاف من السكان الأصليين إلى الإسلام. وهو مشروع نافس بشكل مباشر البعثات التبشيرية المسيحية. ومن المسلم به عموماً أن الكثير من هؤلاء المتحولين الأوائل إلى الإسلام ارتدوا إلى ما كانوا عليه بعد عدم تحقق آمالهم.

(١١) كانت حركات الدعوة الرئيسية في ماليزيا، في عز نفوذها ونشاطها، تميل إلى التركيز على الدعوة الداخلية بين الملايين المولودين مسلمين. بالمقابل، كانت رؤية أنور إبراهيم، مؤسس أبيم، أشمل على الدوام من رؤية كثير من أتباعه العاديين؛ وقد ازداد توجه زعماء حركة دار الأرقم اليوم نحو التوسّع دولياً من خلال الدعوة الموجهة إلى غير المسلمين، كما في آسيا الوسطى والفلبين، عن طريق الزواج أحياناً.

(١٢) كان هناك حصانة أخرى يتمتع بها السلاطين بموجب قانون التحريض على الفتنة، ضد النقاش العام أو إخضاع أدوارهم للمساءلة أو التعرض بالنقد لسلوكهم الشخصي، لأن ذلك يمسّ المكانة الخاصة للملايين ويصنَّف بأنه مسألة «حساسة». لكن عندما أعلن رئيس الوزراء عن الأحداث التي قادت

إلى فتح مسألة التعديل الدستوري وكشفها على الملأ للتدقيق فيها، أميط اللثام عن سيل من الكشوفات والمزاعم، من قضايا التورّط في قطع الغابات المدارية إلى القمار والفساد والعنف الجسدي الموجه إلى الشعب. وعلى مدى عدة أسابيع، بدا أن الحكومة تستمتع في نشر مثل هذه الحالات، كإحدى الوسائل لإقناع الملايين التقليديين بالعيوب التي يشكو منها سلاطينهم.

(١٣) رؤساء وزراء ماليزيا الآخرون بعد الاستقلال هم: تونوك عبد الرحمن، وهو أمير من أسرة كداح، وتلاه تون حسين أون وتون عبد الرزاق على التوالي، وكلاهما سليل أسرة أرستقراطية.

(١٤) في أثناء كتابة المقالة، في نيسان/أبريل ١٩٩٣، أتم رئيس الوزراء الماليزي وزوجته زيارتهما الأولى إلى إيران (الشيعية). وقد كشفت مصادر داخلية أن إحدى اهتمامات الزعماء الإيرانيين، إلى جانب البحث في التجارة بين الدولتين، كانت التماس النصح من زوجة رئيس الوزراء حول طرق ووسائل إعادة إشراك النساء الإيرانيات في اقتصاد يعاني من خسارة خدمات الإناث. وفي إيران، كما في غيرها من الدول (آسيا الوسطى مثلاً). تعتبر بلاد مثل ماليزيا (وتركيا) نماذج حية للتطور الاقتصادي وأشكال «الحداثة» ضمن الإطار الإسلامي.

المسهمون

كليفورد غيرتز، زميل مركز الدراسات المتقدمة بجامعة برنستون، وهو أحد كبار علماء الأنثروبولوجيا في العالم. من مؤلفاته: **Interpretation of Cultures, Local Knowledge: Future Essays in Interpretive Anthropolgy, Islam Observed.**

غيا نوديا، رئيس دائرة الفلسفة السياسية في تبليسي بجورجيا. كان باحثاً بمعهد كنان للدراسات الروسية المتقدمة التابع لمركز وودرو ويلسون في واشنطن العاصمة في سنة ١٩٩١ ـ ١٩٩٢.

بول براس، أستاذ العلوم السياسية والدراسات الجنوب آسيوية بجامعة واشنطن. كان باحثاً زائراً في كلية سانت جورج، بجامعة كامبردج ومديراً مشاركاً للأبحاث بمركز الأبحاث العلمية في باريس، وشغل كرسي زمالة لستر مارتن في معهد تقدّم السلام بالجامعة العبرية. ومن بين كتبه: **The Indian National Congress, The Politics of India Since Independence, Ethnic Groups and the State, and Indian Society (1885-1985), Ethnicity and Nationalism, Caste, Faction and Party in Indian Politics,**

دونالد هورويتز، أستاذ كرسي تشارلز مورفي للقانون وأستاذ العلوم السياسية بجامعة ديوك. وهو مؤلف كتاب **Democratic, Ethnic Groups in Conflict, South Africa** وغيرهما من الكتب الكثيرة.

إيڤو باناك، أستاذ التاريخ في كلية بيرسون بجامعة يال. من كتبه: **With Stalin and Against Tito: Commiformist Splits in Yugoslav Communism, The National Question in Yugoslavia**، الذي مُنح جائزة ستروسماير لمعرض زغرب للكتاب، ١٩٩١

ڤيكتور زاسلاڤسكي، أستاذ علم الاجتماع بجامعة نيوفاوند لاند التذكارية في كندا. وهو مؤلف كتاب: **Union to Commonwealth: Nationalism and New-Stalinist, Class** و **Separatism in The in the Soviet Republic Ethnicity and Consensus in Soviet Society**

خوان لينتز، أستاذ العلوم السياسية والاجتماعية بجامعة يال. من كتبه **Politics in The** و **Developing Countries: Comparing Experiences with Democracy Breakdown of Democratic Regimes** (محرر بالاشتراك مع لاري دايموند).

ألفرد ستيبان، أستاذ العلوم السياسية بجامعة كولومبيا. من كتبه، **The Military in Politics: Changing Patterns in Brazil** و **Democratizing Brazil** و **Problems of Transition and Consolidotion**.

غبريال بن دور، رئيس جامعة حيفا وأستاذ العلوم السياسية فيها. وهو مؤلف كتاب **State and Conflict in the Middle** و **Druses in Israel: A Political Study East** وغيرهما من الكتب.

إيليا حريق، أستاذ العلوم السياسية بجامعة إنديانا ومدير سابق لمركز الأبحاث الأميركي في القاهرة. وهو مؤلف كتاب **The Political Mobilization of Peasants: A Study of the Egyptian Community** ومشارك في تحرير (مع لوس كنتوري) كتاب **Local Politics and Development in Middle East**

دانيال برومبرغ، أستاذ مساعد للعلوم السياسية في دائرة الحكومة بجامعة جورج تاون. وقد كتب عدة مقالات عن سياسة الإصلاح الاقتصادي في مصر والتغيير الديموقراطي في العالم العربي والإسلام السياسي في العالم العربي وإيران. ويعمل الآن على وضع كتاب عن الإسلام والديموقراطية، فضلاً عن دراسة بعنوان «ميراث الخميني». ويرأس الدكتور برومبرغ مؤسسة إحلال الديموقراطية والتغيير السياسي في الشرق الأوسط.

روتيمي سوبيرو، محاضر في العلوم السياسية بجامعة إبادان في نيجيريا وزميل السلام للعام ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤ بمعهد الولايات المتحدة للسلام في واشنطن العاصمة. نشر عدة مقالات حول النظام الفيدرالي النيجيري، ويعد حالياً كتاباً عن الفيدرالية والديموقراطية والإثنية في نيجيريا.

جوديث ناغاتا: أستاذة في دائرة الأنتروبولوجيا بجامعة يورك في تورونتو، كندا.
تدور أبحاثها في العشرين سنة الأخيرة حول مسائل الهوية الإثنية، كما أنها ركّزت على الحركات الدينية. وتركّز مؤخراً على الأشكال والتعابير المتنوعة للديانات العالمية في المناطق المختلفة، بما في ذلك الإسلام والبوذية والهندوسية، وبخاصة في جنوب شرقي آسيا وكندا. وتحاول من خلال دراساتها للمهاجرين وغيرهم من الكوميونات الكوزموبوليتانية إيجاد رابط بين هذه الاتجاهات في إطار عالمي أشمل. يضم عملها عن الإثنية في ماليزيا مجلدين **Malaysian Mosaic: Perspectives from a Poly-ethnic Society** (UBC Press, 1980) و **Paralalism in Malaysia: Myth or Reality?** (Leides, E.J Brill, 1976)، على حين أن عملها على التغير الديني، لاسيما في الإسلام الماليزي قد أثمر عن **The Reflowering of Malaysian Islam,** (UBC Press, 1984)، وعن مجلد قام بتحريره بروس ماتيوس **Religion Values and Development in Southeast Asia** (Institute of Asian Studies)، فضلاً عن عدة فصول، ومقالات في كتب ودوريات علمية.

المحتويات

يضمّ هذا الكتاب مجموعة مقالات تعالج السؤال التالي:

كيف يمكن دفع الديموقراطية والتعددية إلى الأمام في مجتمعات منقسمة على أسس إثنية أو دينية أو لغوية؟

قسمه الأول كناية عن سبع مقالات كتبها علماء اجتماعيون بارزون ككليفورد غيرتز، ودونالد هورويتز، وغيا نوديا.

أما قسمه الثاني فيشمل دراسات تجريبيّة محورها الدمقرطة في مجتمعات متعددة الإثنيات والأديان. والمقالات المختارة لا تترك مجالاً للشكّ في مدى ارتباطها بالشرق الأوسط، إذ تركّز على بلدان يدور سؤالها الأساسي حول الهوية الإسلامية. في هذا السياق هناك فصول عن مصر ولبنان والجزائر وماليزيا ونيجيريا وأندونيسيا، كتبها إيليا حريق ودانيال برومبرغ وروتيمي سوبيرو.

ISBN 1 85516 540 6

